

PABLO

EL APÓSTOL DE LOS PAGANOS

Jürgen Becker



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

83

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

JÜRGEN BECKER

**PABLO
EL APÓSTOL
DE LOS PAGANOS**

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi
sobre el original alemán *Paulus, der Apostel der Völker*

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1992
© Ediciones Sígueme S.A.U., 1996
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1276-0
Depósito legal: S. 955-2007
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	13
1. Testimonios sobre Pablo en el cristianismo primitivo	19
1. La correspondencia paulina	19
2. Las otras fuentes	25
2. Cuestiones cronológicas sobre la vida del Apóstol	31
3. Pablo, fariseo de Tarso	51
1. Las referencias biográficas	51
2. Pablo, fariseo de la diáspora	59
3. Pablo y el helenismo	72
4. La vocación del Apóstol de los paganos	79
1. Las fuentes y los problemas de su interpretación	79
2. La comunidad cristiana en la sinagoga de Damasco ...	86
3. El perseguidor de la comunidad de Damasco	90
4. La vocación del fariseo a Apóstol de los paganos	94
5. Atribuciones y conciencia de Pablo	102
5. Pablo, misionero y teólogo antioqueno	109
1. Visión panorámica de los textos	109
2. El acuerdo de Jerusalén sobre la misión entre los pa- ganos	111
3. Pedro en Antioquía	122
4. Pablo y Pedro	128

5. Importancia de la comunidad antioqueña para el cristianismo	131
6. Pablo y Jesús	144
6. El comienzo de la actividad misionera independiente ..	159
1. El camino de Antioquía a Corinto	159
2. 1 Tes, testigo de la teología de la misión antioqueña ..	165
3. La esperanza en crisis	176
4. La estancia fundacional en Corinto	183
7. Pablo en Efeso y en la provincia de Asia	189
1. Los sucesos de Efeso	189
2. Polémica paulina contra los agitadores de las comunidades	202
3. Penalidades y riesgos	210
4. La infraestructura de la misión paulina	220
8. El Espíritu de libertad y la teología de la cruz	229
1. Unidad de la primera Carta a los Corintios	229
2. Entusiasmo y cruz	241
3. La segunda Carta a los Corintios como recopilación epistolar	263
4. Extasis o servicio de reconciliación	269
5. Pablo, necio en Cristo	280
9. La misión paulina y las comunidades domésticas	291
1. La realidad social de las comunidades	291
2. La capacidad integradora de las comunidades	295
3. La ciudadanía del cielo y el mundo perecedero	299
4. El culto divino en las comunidades domésticas	303
10. La última visita a Macedonia y Acaya	309
1. El viaje de la colecta	309
2. Judeo-cristianismo contra pagano-cristianismo	316

11. Pablo y las comunidades de Galacia	325
1. Los desconocidos gálatas	325
2. La Carta a los gálatas y la retórica antigua	327
3. Las raíces de las ideas paulinas sobre la justificación	334
4. La Carta a los gálatas como documento más antiguo sobre la justificación	345
12. La comunidad de Filipos	363
1. La historia de la comunidad de Filipos	363
2. La Carta a los filipenses como recopilación epistolar	366
3. La carta de la cautividad	375
4. La carta contra los judaizantes	383
13. La Carta a los romanos, testamento de Pablo	395
1. Los orígenes de la comunidad romana	395
2. La unidad de la Carta a los romanos	403
3. El razonamiento de Rom 1-8	416
4. La justificación del hombre pecador	424
14. Los rasgos fundamentales de la teología paulina	443
1. Enfoque y estructura del pensamiento paulino	443
2. El Dios único y su creación	450
3. El pecador, la ley y la muerte	458
4. El evangelio de Jesucristo	473
5. El creyente, el Espíritu y la vida	488
6. La comunidad escatológica	499
7. El compromiso de la fe como amor	510
8. El futuro de la fe como esperanza en el Señor	521
15. Pablo, mártir	533
1. La entrega de la colecta	533
2. El apóstol de los paganos y su pueblo judío	540
3. El mártir, camino de Roma	558
<i>Indice de lugares</i>	565
<i>Indice de nombres</i>	567
<i>Indice de citas bíblicas</i>	569

Este libro es fruto de un estudio, durante años, de la obra de Pablo. El estudio ha tenido tres centros: el análisis y examen de lo que se ha escrito sobre el tema, el diálogo con los estudiantes en las clases y la propia reflexión sobre los problemas de las cartas paulinas. Por eso el libro delata, por fuerza, su origen académico y científico. Sin embargo, está escrito de forma asequible a un público más amplio que el de los exegetas neotestamentarios. He procurado tender un puente desde el gremio exegético hacia todos aquellos que muestran algún interés por Pablo. Lo hago así por dos razones: no es bueno que la exégesis se encierre en su lenguaje técnico interno; no es bueno que nuestro tiempo se olvide de Pablo.

Con miras a ese objetivo he destacado las líneas maestras del pensamiento paulino, que la alta especialización suele relegar a segundo plano. Para evitar que la bibliografía sobre Pablo, ya casi inabarcable, dé lugar a un apartado de notas desmesurado que asusta al lector y que pocos pueden aprovechar, decidí tras largas reflexiones prescindir de toda referencia bibliográfica. Como sé que cualquier colega puede advertir cuándo sigo a alguien, o a él mismo, y cuándo discrepo, no he creído necesario hacerlo constar expresamente. Era más importante para mí ofrecer al lector una visión general de Pablo que él pueda utilizar como un texto accesible a todos.

Por eso renuncié también, después de muchas vacilaciones, a confeccionar por mi cuenta un elenco bibliográfico. No obstante, como el libro reclama unos lectores críticos que sepan comparar

lo leído con otras exposiciones, les recuerdo que hay buenas *síntesis sobre la materia*. De ellas, selecciono las siguientes:

- G. Bornkamm, Paulus, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V* (³1961), 166ss.
- R. Bultmann, Zur Geschichte der Paulus-Forschung, en *Das Paulusbild in der neueren Forschung (Wege der Forschung XXIV)*, 1964, 304ss.
- Teología del nuevo testamento, *Salamanca* ²1987.
- H. Hübner, Paulusforschung seit 1941. Ein kritischer Literaturbericht, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 25.4, 1987, 2649ss.
- G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie, 1980.
- O. Merk, Paulus-Forschung 1936-1983: *Theologische Rundschau* 43 (1988) 1ss.

Pero lo deseable es que el libro tenga lectores que, además de utilizar otros estudios sobre Pablo, lean por su cuenta las cartas paulinas. Por eso incluyo constantemente en el texto las referencias a las cartas del Apóstol junto a otras indicaciones de fuentes. Las siglas empleadas son las corrientes. Al final de la obra puede verse su elenco.

Quiero, por último, agradecer expresamente a aquellos que me han ayudado en la elaboración de la obra: a mi adjunto U. Mell, con el que he debatido muchos problemas concretos; a la señora H. Meyer, que una vez más me ayudó en la preparación del manuscrito; a mi esposa, a la señora Meyer y a la señora L. Müller-Busse por su colaboración en la ardua labor de corrección de pruebas. La última de ellas ha confeccionado, además, los índices.

Mi gratitud, en fin, a la editorial por su colaboración.

JÜRGEN BECKER

INTRODUCCION

El estudio de san Pablo ha generado hoy una abundante bibliografía, y esto es una buena señal. Pablo, en efecto, pertenece a la época originaria y fundacional del cristianismo primitivo. Aparece como figura simbólica del pagano-cristianismo en la primera generación cristiana. Es a la vez, sin duda, el teólogo más importante de todo el cristianismo primitivo. Por eso no es de extrañar que haya dejado unas huellas profundas en la historia del cristianismo que duran hasta hoy. No es fácil excederse en la valoración de su influencia histórica.

¿En qué radica la grandeza histórica del Apóstol? Para contestar esta pregunta conviene señalar cuatro puntos: En primer lugar, el cambio producido en su vida personal, que le lleva a «reducir a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo» (2 Cor 10, 5; cf. Flp 3, 8). En segundo lugar, Pablo sabe elaborar teológicamente la experiencia misionera y eclesial en el ámbito del evangelio y del Espíritu, por un lado, y de la fe, del amor y de la esperanza, por otro, tan radicalmente que sus palabras sirvieron de ejemplo y orientación a las comunidades. En tercer lugar, en medio del fuerte antagonismo entre el judeo-cristianismo y el pagano-cristianismo que marcó a la primera generación cristiana, Pablo defendió la causa del pagano-cristianismo con enorme fuerza creadora, dentro del horizonte universal que le era familiar y de modo tan consecuente que se convirtió en el «apóstol de los paganos» por excelencia (Rom 11, 13) y que es, por cierto, el último título que él se aplica (cf. también Rom 15, 16), a tenor de las fuentes conocidas. El cuarto punto está relacionado con el anterior: Pablo ejerció su actividad en una encrucijada

de la historia del cristianismo. Se debatía la cuestión de si éste debía seguir siendo una parte del judaísmo o si, apoyándose en él y en tensión con él, debía defender su independencia. Pablo, aun siendo judío de nacimiento, adoptó la segunda alternativa en su teología y en su misión con una lógica tan consecuente que aseguró el futuro para su causa. O en otros términos, este futuro se fue perfilando sobre su modelo, sin que él supiera con certeza adónde iba a conducir el camino que emprendía.

Esta relevancia histórica del Apóstol ha hecho que algunos lo consideren como el verdadero fundador del cristianismo. Pero tal apreciación no se corresponde con la conciencia que tuvo Pablo de sí mismo ni con la historia de Jesús en relación con la iglesia pagano-cristiana. Pablo se presentó siempre como servidor de Jesucristo y apóstol de su Señor; así se constata por la simple lectura del comienzo de sus cartas. Además, todos estuvieron de acuerdo con la asamblea de Jerusalén (Gál 2, 1ss; Hech 15) en que la modalidad antioqueno-paulina era una versión histórica legítima de la fe en Jesús de Nazaret. La Iglesia fue fundada en pascua. Precedió a Pablo y éste fue, en un principio, su perseguidor.

Otros, por muy diversos motivos, pretenden vincular a Pablo más estrechamente con el judaísmo, como suele hacer tradicionalmente la exégesis protestante. Entre ellos están los teólogos que, contemplando a Pablo desde la óptica del «holocausto», encuentran en Rom 9-11 una perspectiva que adjudica a Israel un camino propio para acceder a Dios. Esto influye después, obviamente, en la interpretación de la idea paulina de la salvación. Pero no se comprende bien que quien asigna una vía de salvación para el Israel increyente se atreva a incluir a todos los judíos, al comienzo de la misma carta, como pecadores dentro del estado de perdición de los paganos, y que sólo puede recomendar a todos los pecadores sin excepción una salida: la justicia de la fe alcanzada por medio de Jesucristo. Otros pretenden ver el contenido de la tradición y el contenido de las categorías hermenéuticas de Pablo en una (casi) perfecta continuidad con el judaísmo. Subrayan, sobre todo, la idea de la ley en el Apóstol y su doctrina de la salvación, orientada en la noción judía de sacrificio expiatorio. Pero cabe preguntar si Pablo pudo haber desfigurado

el judaísmo, que tan bien conocía, hasta el punto de atribuirle una «justicia por las obras» orientada en la ley. Al margen de lo que se piense sobre la concepción judía y la concepción paulina de la ley, una cosa es cierta: Pablo no se guía por lo que pueda molestar o complacer al judaísmo, sino que lo contempla todo desde Cristo e intenta exponer adecuadamente lo que conoce de Cristo. Asimismo, la pregunta primaria en lo relativo a la enseñanza paulina sobre la redención es cómo describe el Apóstol la salvación de Cristo ofrecida en el evangelio y su acción transformadora sobre los hombres; qué relevancia tiene en ella, por ejemplo, la idea de expiación.

Es muy natural que cada época trate de actualizar y sistematizar a Pablo en un sentido u otro. Es una buena señal y un modo de comunicación con el Apóstol que conviene fomentar. Pero el Pablo asimilado y el Pablo histórico no deben contradecirse entre sí. El segundo ha de enmendar constantemente al primero. Como resulta tan difícil respetar la realidad histórica y lo fácil es instrumentalizar y seleccionar todo lo histórico, la presente investigación tendrá que insistir en el Pablo histórico, con una historia tan remota. Ninguna época escapa a la parcialidad y al egocentrismo, pero no puede hacer de esa autocontemplación su norma y objetivo. Debe buscar una y otra vez el ajuste y la rectificación con lo históricamente lejano y extraño.

No hay un camino real para ese acceso a la historia. Pero hay ciertos recursos para percibir lo diferente y desechar los juicios apresurados. Uno de ellos es, hoy, el de las ciencias sociales, que ayudan a describir concretamente las circunstancias históricas. Hoy no es admisible el mero recurso a la historia de las ideas. Lo único que cabe discutir es el modo de aplicar las ciencias sociales y de establecer su nexo con la dimensión ideológica de la historia, un tema que aquí no será abordado.

Interesa, en cambio, otro recurso específicamente histórico al que conviene prestar atención. Me refiero al único modo objetivo de ordenar la historia: el cronológico.

El respeto al desarrollo real de los acontecimientos impone, a mi juicio, un modo expositivo que se atenga al orden histórico. Esto significa, en concreto, la necesidad de abordar el tema de Pablo con un método histórico-evolutivo en la medida en que lo

permitan las fuentes. Y esto significa a su vez la necesidad de interpretar cada carta paulina en su situación histórica. La Carta a los romanos no es un sistema prefijado de coordenadas en el que se insertan las otras ideas del Apóstol. La comunidad cristiana de Tesalónica no conoció la Carta a los romanos, pero recibió una carta de Pablo (1 Tes) que, previo un diálogo positivo entre el autor y el destinatario, ella pudo entender perfectamente. Al escribir 1 Tes, Pablo tampoco tenía aún elaborada en su mente la carta a los romanos.

El que tenga presente de modo consecuente el lugar cronológico y la situación dialógica de una carta, obtendrá datos para constatar que Pablo no defendió la misma teología, sin modificaciones, desde su vocación hasta su llegada a Roma. Dentro de una fidelidad a las líneas fundamentales, experimentó una evolución al hilo de sus propias experiencias, del trato con las comunidades y de la historia general del cristianismo primitivo. Entender a Pablo significa, pues, conocer el proceso de su teología y su evolución, reconocer que el Apóstol repensó y profundizó las opciones básicas, matizó teológicamente, amplió o inscribió en nuevos horizontes las opciones y las soluciones a los problemas. El Apóstol no recibió sin más, con su vocación, el contenido de Rom explícito y desarrollado, aunque las ideas básicas de su teología hundan sus raíces, sin duda, en la experiencia de su vocación. El que repara en lo mucho que Pablo evolucionó, rescata su persona en su auténtica realidad histórica y deja de lado la idea de un sistema doctrinal prefijado y definitivo. El cristiano Pablo, después de su vocación, trabajó como apóstol alrededor de 30 años. Es un período largo y denso de contenido en la dinámica de la historia del cristianismo primitivo. Por eso hay que suponer que el propio Pablo progresó en el conocimiento de sí mismo y del mensaje cristiano, dentro de ciertos límites.

El que pone el énfasis en la exposición histórica, abraza ciertas expectativas en torno al conocimiento de los adversarios del Apóstol. ¿No ayuda el examen atento de las posiciones adversarias a entablar el diálogo histórico? Por esta razón, la época que siguió a la Segunda Guerra Mundial fue la época de los grandes y minuciosos estudios sobre los adversarios del Apóstol, y las cartas a los corintios fueron el centro de interés preferencial, aun-

que no exclusivo. Exagerando un poco, se tenía a veces la impresión de que podíamos reconstruir con más detalle y conocer mejor la teoría corintia de lo que pudo hacer Pablo. En realidad, solo disponíamos y disponemos de las escasas indicaciones del propio Pablo y de sus polémicas, muy selectivas y parciales, con los adversarios. Con razón se multiplican últimamente las voces que ponen límites a la razón reconstructora. El que respeta, incluso en la reconstrucción histórica, el principio sensato de escuchar a la otra parte, y ve que las fuentes sobre Pablo apenas permiten atenerse a ese principio, se mostrará cauto en la exposición del pensamiento de los adversarios. ¡Qué diferente sería nuestra imagen del catolicismo en la época de la Reforma si sólo conociéramos la polémica de Lutero, o nuestra imagen de Lutero si sólo conociéramos la controversia católica con él!

El que ve a Pablo de ese modo, históricamente, topa con otro problema que hoy se debate de nuevo: el mensaje sobre la justificación ¿es la gran intuición del Apóstol que define su pensamiento teológico desde el principio, o pertenece a la fase tardía del pensamiento paulino? La respuesta no puede consistir en un simple sí o no. Hay, por un lado, una secuencia que cabe describir con expresiones como teología de la elección (1 Tes), teología de la cruz (1/2 Cor) y teología de la justificación (Gál, Flp 3; Rom). Por otro lado, el discurso sobre la justificación tiene antiguas y diversas raíces en Pablo, y él mismo no siempre habla de la justificación en los mismo términos, sino que hace diversas matizaciones.

Concluyo esta introducción con una sentencia reiterada por R. Bultmann: la idea que nos hagamos de Pablo determina la idea que tengamos del cristianismo primitivo. Me permito añadir: dado que esta época originaria posee una relevancia fundamental para el cristianismo, la idea que nos hagamos de Pablo determina también, en cierto modo, la idea que tengamos del propio cristianismo, en su conjunto.

TESTIMONIOS SOBRE PABLO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

1. *La correspondencia paulina*

Pablo es el único personaje del cristianismo primitivo del que podemos tener un conocimiento bastante preciso, en lo biográfico y lo teológico, por sus propios testimonios directos. Tales testimonios se contienen en las cartas que escribió a sus comunidades. Las cartas forman parte del canon neotestamentario desde la época de la Iglesia antigua y han llegado a nosotros como testimonios personales del Apóstol. El nunca hubiera esperado que fueran a ejercer tan profunda influencia en toda la cristiandad a lo largo de los siglos. Este legado, pues, es un hecho no intencionado. Pablo escribió sus cartas a partir de unos problemas concretos, con destino a unas comunidades determinadas y, por lo general, en sustitución de su presencia física en ellas. Pertenecen, pues, primariamente al ámbito de la historia cotidiana y de lo específicamente comunitario. Son escritos ocasionales. Pablo no tomó nunca la pluma ni dictó a un amanuense para establecer lo que a su juicio debía servir de orientación teológica para todos los tiempos y para todas las comunidades.

Sin embargo, ya como autor de esa correspondencia ocasional, Pablo se significa muy claramente en el cristianismo de su tiempo. Jesús fue un profeta del discurso oral. No se conserva de él ni una firma ni una carta breve, como en el caso de Bar Kojba, por ejemplo, el caudillo de la segunda rebelión antirromana del judaísmo. Los otros personajes conocidos de la primera generación cristiana —el grupo de los Doce; Santiago, el hermano del Señor; Esteban y su círculo; Bernabé o los numerosos colaboradores de

Pablo— no dejaron escritos de ningún género. Los comienzos del cristianismo carecen de «literatura». Excepciones como la carta de la comunidad corintia a Pablo, conocida por 1 Cor 7, 1, confirman esta impresión global. Otro tanto hay que decir de las cartas de recomendación que podían presentar los «superapóstoles» según 2 Cor 3, 1. La conclusión general es que en ese período primitivo del cristianismo no se sintió ninguna necesidad de dar una forma literaria al mensaje cristiano. El evangelio es una «proclamación» oral del mensaje de salvación, como señala Lutero.

Las palabras de Jesús, sus acciones y su historia personal, se narran por escrito en las postrimerías de la primera generación cristiana. Sólo después de la muerte de los apóstoles (sobre todo, de Pedro, Santiago y Pablo) se añade la forma escrita a la tradición oral, prácticamente exclusiva hasta entonces. La fuente de los *logia* reconstruibles en Mt y en Lc, la fuente de los *semeia* en Jn y el evangelio de Marcos son los documentos más antiguos que nos quedan de la tradición sobre Jesús. Pero a la producción inicial de evangelios se suma la redacción de cartas, escritos doctrinales y apocalipsis, como dan fe la literatura no paulina de la última parte del canon neotestamentario y los Padres apostólicos. A diferencia de la primera generación cristiana (con la excepción de Pablo), encontramos en la segunda y la tercera una abundante literatura cristiana.

Estas características de una fase primero aliteraria y después literariamente productiva corresponden a una comunidad y a su historia —y no a los individuos concretos—. El mismo fenómeno se puede encontrar en otras formaciones comunitarias. Cabe recordar, de la época del cristianismo primitivo, el origen de la gnosis. Hay que evitar un posible malentendido, pues los datos no permiten sacar conclusiones concretas sobre los individuos diciendo, por ejemplo, que Bernabé o Pedro no sabían escribir. Sólo cabe concluir que, aparte de Pablo, en la primera generación cristiana nadie se sintió movido a elegir la escritura como forma de proclamación evangélica. Pablo constituye una sorprendente excepción.

Esa excepción ha hecho que poseamos, con las cartas del Apóstol, los documentos escritos más antiguos del cristianismo. Quizá Pablo fue consciente de este valor excepcional de sus cartas; pero esto no se desprende directamente de ellas. Sería un error, co-

mo he indicado, suponer que Pablo tuviera la menor idea de la importancia que había de adquirir su correspondencia en la génesis del canon neotestamentario, en los avatares decisivos de la historia de la Iglesia y en la reflexión teológica dentro del cristianismo. Sería un error no sólo porque él creía, con el cristianismo de la época, en el fin inminente del mundo, sino también porque nunca buscó alcanzar fama perpetua con sus obras literarias, como Cicerón o Séneca. Pablo no comparte la mentalidad de un romano culto ni de un artista de la antigüedad. Las cartas fueron para él un instrumento más, junto al envío de colaboradores, en el cuidado pastoral de sus comunidades, como se desprende especialmente de la correspondencia corintia, o recursos para abrir nuevas zonas de misión, cuyo mejor ejemplo es la Carta a los romanos. Siempre consideró a sus comunidades como la verdadera obra de su vida, para presentarla a Dios en el ya inminente juicio final (1 Tes 2, 1.9-12.19s; 1 Cor 3, 5-17; 9, 15-23; 15, 10; Gál 1, 16; 3, 1-5; Rom 1, 13s; 15, 14-29, etc.). Ellas le salvarían o perderían, no las cartas. Dios le había encargado evangelizar a los paganos, no escribir cartas. El hecho de que sus comunidades recayeran después de su muerte en la oscuridad de la historia y sus cartas, inesperadamente, adquiriesen el rango de cartas canónicas y ejercieran durante milenios una influencia histórica difícil de igualar, le habría llenado de admiración, quizá de perplejidad.

No es un azar, sin embargo, que las cartas de Pablo hayan ejercido y sigan ejerciendo esa influencia. Nadie pensó que valía la pena conservar las cartas de recomendación de los «superapóstoles» a las que hace referencia la segunda carta a los fieles de Corinto. Pese a los objetivos específicos y limitados que persiguen las cartas de Pablo, es evidente que el Apóstol logró afrontar la situación históricamente limitada en la que se encontró de forma que otras comunidades, desde entonces hasta hoy, se vieran reflejadas en ellas y pudieran leer y percibir su contenido como orientación y guía. Esas comunidades, en suma, vieron en sus cartas una concepción del cristianismo que poseía un valor universal y podía imponerse con una fuerza de convicción permanente. Es indudable que esta capacidad iluminadora de las cartas fue un factor decisivo en la recopilación y conservación de su correspondencia.

Nuestra ignorancia es casi total en lo que se refiere al proceso de recopilación de las cartas de Pablo. El canon del nuevo testamento contiene catorce cartas que se atribuyen al Apóstol: 7 cartas mayores: Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Ef, Flp y Col; 7 cartas menores: 1 y 2 Tes, 1 y 2 Tim, Tit, Flm y Heb.

Ni el número ni el orden son originarios. Esta recopilación es el producto final de numerosas colecciones menores y de la producción paulina y pospaulina.

Podemos concebir la fase inicial de la recopilación de las cartas de Pablo en los siguientes términos: Los centros de cristalización de un epistolario son las distintas comunidades a las que Pablo había escrito una o varias cartas o en las que había trabajado durante un tiempo considerable. Ellas recogieron las cartas y añadieron aquella correspondencia apostólica que pudieron recibir de comunidades vecinas o a la que tuvieron acceso por contactos personales o profesionales. Los colaboradores de Pablo pudieron interesarse también por la difusión de las cartas. Lo cierto es que surgieron así en diversos lugares, como Roma, Corinto, Efeso, etc., pequeñas colecciones con diferente número de cartas, que podían diferir también en la extensión y en el ordenamiento. No eran colecciones cerradas; se aspiraba a ampliarlas si se presentaba la ocasión. Hubo también, sin duda, comunidades que poseían una sola carta de Pablo. Con el tiempo se produjo el intercambio y la fusión de distintas colecciones. Estas se fueron ampliando y reuniendo, de forma que la variedad inicial se redujo a unos pocos tipos. El cuerpo paulino actual del canon es la etapa final de esta actividad recopiladora.

Hay buenas razones para suponer que las comunidades no se limitaron a coleccionar las copias de las cartas de que pudieron disponer, una detrás de otra, sino que intervinieron además en el texto de las cartas. Siempre se ha dicho que la doxología del final de la Carta a los romanos (Rom 16, 25-27) no forma parte de la carta original. Esa doxología emplea un lenguaje basado en Pablo, pero modificado significativamente, y contiene una teología que se aproxima a la de las cartas deuteropaulinas Ef y Col. ¿No se pueden considerar como conclusión redaccional de una recopilación epistolar? La parte ecuménica del encabezamiento en 1 Cor 1, 2b ha despertado también la sospecha de los exegetas cuando

menciona de modo algo forzado, después de la comunidad corintia, a todos los cristianos como destinatarios. Dado que Pablo se dirige concretamente a una o varias comunidades, y no a toda la cristiandad, es lógico ver en 1 Cor 1, 2b el añadido de una redacción que colocó 1 Cor al comienzo de un epistolario paulino más amplio. La redacción quiso dar a entender que aquella recopilación interesaba a toda la cristiandad. Hay al menos dos pasajes más, de contenido relevante, sospechosos de ser adiciones no paulinas: 1 Cor 14, 33-36 y 2 Cor 6, 14-7, 1. Ambos fragmentos rompen el nexo contextual y tampoco sintonizan teológicamente con Pablo. Son pruebas de la apropiación pospaulina de las cartas del Apóstol por el cristianismo primitivo.

Más decisiva que estas cuestiones redaccionales es la pregunta de si todas las cartas atribuidas tradicionalmente al Apóstol proceden realmente de él. La antigüedad ofrece abundantes ejemplos de escritos que se atribuyen a un gran personaje para ponerlos bajo su autoridad. Por eso hay que contar también, en principio, con la existencia de la pseudoepigrafía en las cartas paulinas. Hoy se consideran como cartas auténticas del Apóstol únicamente Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes y Flm. En el caso de Col y de 2 Tes hay opiniones divergentes. Nuestra exposición se asienta en el terreno seguro y utiliza sólo esporádicamente y a modo de complemento las cartas controvertidas. En cualquier caso, Ef, Col, 2 Tes, 1 y 2 Tim, Tit y Heb se distancian tanto del resto de las cartas paulinas que su pseudonimia resulta muy probable e incluso cierta. La hipótesis de su autenticidad (incluso parcial) crea mayores problemas que su exclusión de los escritos atribuibles directamente a Pablo.

Desde hace algunos decenios se discute, además, fuertemente si al menos algunas cartas no deben considerarse en su forma actual como el producto redaccional de una refundición de diversas cartas de Pablo. Consta que Pablo escribió más cartas de las que conocemos hoy (cf. 1 Cor 5, 9). Cabe pensar además, hipotéticamente, que una colección no podía acoger un número ilimitado de cartas de una sola comunidad, a menos que ésta dominara sobre las demás. Por otra parte las cartas breves de escaso contenido teológico no se prestan para ser leídas en el culto litúrgico tanto como las cartas extensas y de gran contenido. Ahora bien, este tipo de lectura se planeó desde el principio, como demuestra ya la car-

ta más antigua (1 Tes 5, 27). ¿Dio esto ocasión para refundir varias cartas en una? La mera posibilidad no prueba nada. De ahí la necesidad de analizar las cartas mismas más a fondo.

También en este terreno hay problemas: ¿cuántas transiciones bruscas se pueden atribuir a Pablo? ¿hasta qué punto se atuvo éste a un formulario fijo en las cartas? ¿una carta extensa tolera mejor las pequeñas incoherencias que una breve? Al dictar al amanuense, ¿tenía Pablo desde el principio bien perfilada en su mente la estructura de una carta extensa? ¿dictaba sin interrupciones? En cualquier caso, es válido el principio de que cuanto más estratificada y compleja se considere la intercalación de cartas y fragmentos antiguos en una carta nueva, tanto menos probable resulta esa tesis, porque se apoya en unas hipótesis difícilmente controlables. Y a la inversa, parece verosímil que 2 Cor, por ejemplo, esté compuesta de los siguientes fragmentos independientes: a) 1, 1-2, 13; 7, 5-16; 8s; b) 2, 14-7, 4; c) 10-13 (cf. 8.3). En ese caso, la reelaboración de varias cartas en una sola consistiría sustancialmente en la inserción y ordenación de fragmentos antes desconectados entre sí. En todo caso, habrá que prevenir contra una reconstrucción inflacionaria de muchas cartas. El fraccionamiento mejor fundado sigue siendo el de 2 Cor y Flp. En todos los demás casos se puede prescindir de la disección crítico-literaria. Pero tampoco hay motivo suficiente, y mucho menos necesidad, de descartar por principio y como pregunta metódica la crítica literaria en el tratamiento de las cartas. La razón de ello está en las cartas mismas: un corte como el existente entre Flp 3, 1 y 3, 2, o un bloque aislado con estructura y tema cerrados como en el caso de 2 Cor 10-13, requieren una explicación. El análisis crítico-literario de las cartas de Pablo es, pues, un instrumento auxiliar (nada más, pero nada menos) que no cabe descartar *a priori* por razones generales.

Se puede afirmar que los escritos del Apóstol pasados por la crítica nos ofrecen buenas posibilidades para describir su obra y su teología. Hay muchísimos personajes conocidos de la antigüedad, como Sócrates o Aníbal, Solón o Esquilo, cuya imagen nos resulta más borrosa. Tampoco hay ningún personaje en el cristianismo primitivo del que sepamos, ni de lejos, tanto como sabemos sobre el Apóstol de los paganos.

2. *Las otras fuentes*

Aunque las cartas paulinas sean de valor inestimable y prioritario para el conocimiento del Apóstol, el intérprete acoge con agrado la posibilidad de disponer de otras fuentes. Hay que señalar, sobre todo, los Hechos de los apóstoles, que dedica al menos la mitad de su texto a informar sobre Pablo. La primera carta de Clemente e Ignacio de Antioquía hacen mención del martirio de Pedro y de Pablo (cf. 15.3). Sin embargo, estas dos últimas referencias son relativamente precarias. Otro tanto hay que decir de las cartas deuteropaulinas (Ef, Col, 2 Tes, 1 y 2 Tim y Tit), que muestran cómo se expandió el paulinismo después de la muerte del Apóstol, pero su aporte es muy limitado para proyectar luz histórica sobre Pablo (cf., por ejemplo, 2 Tim 3, 11 en 5.2). Este juicio es aplicable en mucha mayor medida a apócrifos neotestamentarios como los Hechos de Pablo y el intercambio epistolar entre Séneca y Pablo. Los Hechos de Pablo aparecen mencionados ya en Tertuliano, Hipólito y Orígenes, lo cual significa que alrededor del 150 d. C. se habían difundido en toda la Iglesia. El intercambio epistolar entre el filósofo Séneca y el Apóstol dejó sus primeras huellas alrededor de 150 años después. Jerónimo lo menciona por primera vez el 392 d. C. Ambos escritos, ligados por el nombre de Pablo, se apartan tanto de la teología paulina y evidencian tan claramente un desconocimiento histórico de la época, que carecen de todo valor para una exposición de su pensamiento. Algo parecido hay que decir de otros escritos apócrifos, como la carta a los fieles de Laodicea y los Hechos legendarios de Pablo. Las pseudoclementinas, escritos judeocristianos hostiles a Pablo, se pueden descartar totalmente. En cuanto a las referencias extracristianas, faltan en el período primitivo del cristianismo, como es lógico. Las manifestaciones rabínicas posteriores apenas tienen valor histórico. En consecuencia Hech ocupa sin discusión el segundo lugar junto a las cartas de Pablo para describir la vida del Apóstol.

De ahí la gran importancia que reviste Hech y la influencia que ha ejercido: su relato de la vocación y de los viajes de Pablo han calado hondo en la conciencia del cristianismo hasta hoy. Por eso Hech ha ofrecido y sigue ofreciendo el marco para la biografía de

Pablo, al inscribir los datos esporádicos del Apóstol de modo armonioso en su trayectoria vital. Los biógrafos se han sentido autorizados a proceder así, apoyados en el canon de Muratori, que por primera vez designó como autor del tercer evangelio y de Hech a Lucas, el médico y colaborador de Pablo en Asia menor y en Grecia (cf. Flm 24; Col 4, 14; 2 Tim 4, 11). ¿No encuentran también así la mejor explicación la atención primordial prestada a Pablo y los fragmentos en primera persona de plural? Pero entre la redacción de Hech y el canon de Muratori median alrededor de 100 años: la tradición eclesial alrededor del 200 d. C. no pudo transmitir correctamente los hechos históricos del siglo I, cuando además el tercer evangelio y los Hechos no mencionan a su autor y la distancia temporal hace presumir una atribución tardía. Sólo las indicaciones internas de Hech pueden decidir en esta cuestión.

Hech se presenta como continuación del tercer evangelio (Hech 1, 1). Como la redacción de este evangelio no parece ser anterior al 80 d. C. Lc 21, 20.24 presupone ya lejana la destrucción de Jerusalén), la composición de Hech no se puede fijar en una fecha anterior. Ve la luz, por tanto, al menos una generación después de Pablo. También este escrito presupone una situación eclesial que contempla ya a distancia a la primera generación cristiana y describe, por ejemplo, una estructura presbiterial de la comunidad que sólo aparece documentada en el período pospaulino (Hech 20, 17ss). Pero, sobre todo, hay contradicciones de mayor o menor relieve entre Hech y Pablo que son una señal clara de que Lucas, el acompañante de Pablo en sus viajes, no pudo haber sido su autor.

Gál 1s, que es el documento capital para la biografía paulina, da una versión incompleta de la vida de Pablo, y lo hace en forma sesgada de cara a la situación de Galacia (cf. 2). Pero cabe hacer cuatro observaciones que permiten inclinar la balanza en contra de Hech: 1. la disputa antioquena (5.3) no se refleja en Hech; 2. este escrito habla, en cambio, de un compromiso en la asamblea de los apóstoles que Pablo no conoce ni hubiera aprobado (5.2); 3. Hech menciona, además, una segunda estancia de Pablo en Jerusalén antes de la asamblea (Hech 11, 29s) que según Gál 1, 18-24 no pudo haberse producido; 4. el relato de la vocación en Hech 9 difiere asimismo notablemente, en contenido y forma del que hace Pablo (cf. 4.1).

Otras observaciones dan la misma imagen: Hech ignora prácticamente las tensas y nada pacíficas relaciones entre Pablo y la comunidad de Corinto (Hech 18). Y a la inversa, el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas (Hech 17), al igual que su estancia en esta ciudad, no se trasluce en los escritos de Pablo. El discurso lucano se contradice, además, en muchos puntos con la teología paulina. También resulta especialmente chocante que Hech no aplique al misionero entre paganos el título de apóstol, fundamental en la conciencia paulina, y haga de él un judeocristiano observante de la ley (Hech 16, 1-3; 18, 18; 21, 26s; 26, 2ss), cuando Pablo, aun siendo de origen judío, profesa y defiende el pagano-cristianismo. A Pablo le habría dolido mucho ver cómo se le atribuía la circuncisión de Timoteo (Hech 16, 3; cf. Gál 2, 3; 5, 11; 6, 12.16; Flp 3, 4.7).

Estas referencias son suficientes para ratificar que el autor de Hech que dista de Pablo al menos una generación, no conoció personalmente al Apóstol. Aparte de las grandes diferencias entre la teología paulina y la lucana, que hemos dejado aquí casi totalmente de lado, el autor de Hech presenta tan graves e incompatibles diferencias respecto a los testimonios paulinos —acabamos de aducir algunos ejemplos— que no puede ser un discípulo de Pablo o un acompañante del Apóstol de los paganos en sus viajes. Tampoco hizo uso de ninguna carta de Pablo. Ni siquiera conoció esta correspondencia. Sus conocimientos se basan en la tradición eclesial general («leyenda de Pablo»), que se formó ya en vida del Apóstol y cuyos testimonios más antiguos se encuentran en Gál 1, 23s. De ella extrajo el autor de Hech, además de los pasajes biográficos (por ejemplo, Hech 13, 9; 16, 37-39; 18, 3; 22, 3; 23, 6), la tradición sobre el perseguidor (por ejemplo, 9, 1s; 22, 4s), sucesos locales en estilo legendario (por ejemplo, 18, 1ss) y descripciones de las rutas de viaje (por ejemplo, en Hech 16-18); sobre todo, las leyendas sobre su actividad taumátúrgica (por ejemplo, 13, 8ss; 14, 8s) y anécdotas sueltas (por ejemplo, 19, 13ss). Elabora y refunde notablemente estas tradiciones, y no es un historiador en el sentido actual. Su aportación a un conocimiento real de Pablo, y de su obra no se puede acoger llanamente y sin previo examen; es preciso, primero, distinguir entre la contribución lucana y la tradición eclesial sobre Pablo y, después, investigar esta tradición eclesial en su fidelidad histórica.

La contribución del autor de Hech a la formación de la imagen paulina no se limita, evidentemente, a la recogida de distintas tradiciones, la elaboración literaria de las mismas y su concatenación. Hech pone de manifiesto, junto con el tercer evangelio, un esquema teológico propio que hunde sus raíces en la situación eclesial de finales del siglo I, y está al servicio de esa Iglesia. La imagen que presenta Hech de Pablo se inserta en este esquema. Por eso, no se limita a presentar a Pablo como un personaje de los primeros tiempos de la Iglesia biográficamente importante ni como teólogo destacado de la primera generación cristiana, sino que lo describe como una figura decisiva en el desarrollo del cristianismo desde la primera comunidad de Jerusalén a la Iglesia de ámbito mundial. Por eso toca muy de pasada el martirio de Pablo (20, 25.38; 21, 13), y corona, en cambio, el relato con la estancia del Apóstol en la capital del Imperio romano. Por eso, en fin, ningún discurso paulino de Hech contiene la teología del gran misionero; el escrito se limita a poner en boca de Pablo unos discursos que muestran el sentido de los acontecimientos eclesiales desde la perspectiva de Hech.

No está claro si la tradición eclesial sobre la persona del Apóstol se formó por vía oral o si hubo fragmentos escritos y un hilo narrativo estructurado. Quizá nunca se aclare esta cuestión definitivamente, ya que el autor de Hech sometió sus materiales a una amplia elaboración. También sería una tarea imposible la reconstrucción de la fuente de los *logia* partiendo de Lc sin poder recurrir a Mt. Del mismo modo, la distinción de las fuentes en los Hech tropieza con notables obstáculos. Hay, no obstante, unas indicaciones suficientemente claras en el texto que sugieren la posible existencia de una fuente antioquena (textos básicos 6, 1-8, 4; 11, 19-30; 12, 25-15, 35) y de un itinerario de los viajes de Pablo (textos básicos de Hech 13ss). En cualquier caso, el análisis de los casos concretos resulta entonces más necesario. Hay que decir, con todo, que ya no es posible la fijación exacta de la amplitud de las fuentes. No obstante, cuando aparecen ciertos pasajes que plausiblemente pertenecieron a esas fuentes, tenemos la impresión de que Lucas conoció un estrato de mayor calado histórico que el propio escrito de los Hech.

Es evidente que, ante esta situación, el testimonio del Apóstol posee una clara primacía frente a Hech. Pero esta afirmación requiere un comentario. En primer lugar, ciertas analogías, como las

indicaciones autobiográficas de Lutero, Bismarck o Barth, muestran que tales testimonios no siempre son irreprochables ni se pueden acoger sin crítica. Hay que tomar en serio, por ejemplo, el hecho de que Pablo interpretara en años tardíos su vocación a la luz de su vida posterior. Entre su vocación y la exposición de Flp 3 media alrededor de un cuarto de siglo de vida turbulenta. En segundo lugar, habría que poner en claro lo que conocemos sobre Pablo por los Hech y no por el propio Apóstol. Recordemos sólo aquellas indicaciones que pueden ofrecer un cierto grado de probabilidad en cuanto a fidelidad histórica, aunque ésta sea discutible en puntos concretos: según Hech, Pablo nació en Tarso (9, 11, etc.), lleva el doble nombre de Saulo-Pablo (13, 9) y es ciudadano társico y romano por derecho de familia (22, 25-29). Fue instruido por Gamaliel I en Jerusalén (22, 3) y aprendió el oficio de tejedor de lona o de curtidor (18, 3). Su visión de Cristo antes de llegar a Damasco (Hech 9) sólo tiene en Gál 1, 17 el respaldo de la referencia toponímica. Gál 1s tampoco menciona el primer viaje misional desde Antioquía (Hech 13s). Algunos lugares de misión paulina que se citan en Hech 13-21 no figuran en la correspondencia de Pablo. Este no habla nunca de su encuentro con Galión, el prócsul de Acaya, en el tribunal de Corinto (Hech 18, 12ss), encuentro tan importante para situar a Pablo en cronología absoluta de su época. Como es obvio, faltan en las cartas indiscutiblemente auténticas de Pablo las referencias al arresto en Jerusalén, al proceso, al traslado a Roma, a la estancia en la ciudad (Hech 21-28) y a la muerte (cf. 20, 25.38; 21, 13).

Así pues, aun reconociendo la prioridad del testimonio de Pablo sobre su persona, no podemos prescindir de Hech. Es cierto que su estilo narrativo dramático y legendario le dificulta al historiador la búsqueda de la verdad histórica; pero ¿quién puede considerar el proceso ante Galión, por ejemplo, como una leyenda piadosa? Es posible que el esquema compositivo de Hech consista en acumular todas las tradiciones conocidas en la primera estancia de Pablo en una ciudad (como sería el caso de Hech 18); pero ¿significa eso que tales tradiciones son «atemporales» y carecen de valor por ejemplo para la cronología (cf. 2)? En suma: sólo es válido el penoso camino de la ponderación diferenciada de los argumentos en cada caso. Ni la exclusión global ni la aceptación indiscriminada de Hech ayudan en la búsqueda de la verdad histórica.

CUESTIONES CRONOLOGICAS SOBRE LA VIDA DEL APOSTOL

El documento decisivo para fijar la cronología de la vida paulina es sin duda Gál 1-2. Este texto, aun siendo fundamental y muy valioso para esta cuestión, presenta también algunos problemas espinosos: se refiere sólo al período desde la vocación hasta el final de la fase antioquena aproximadamente; por eso no ofrece ningún dato sobre la fase independiente de la misión paulina. Además, Pablo argumenta en él en un estilo muy polémico contra los gálatas y por eso recoge únicamente lo que favorece su argumentación. No ofrece a sus futuros biógrafos una exposición neutral de los datos de su vida, sino que es parte interesada en una disputa que quiere ganar: pretende destacar su autonomía e independencia de Jerusalén y trata de confirmarlo con el papel histórico desempeñado por los jerosolimitanos en la vida del Apóstol.

Desde esta perspectiva, Pablo acentúa lo favorable y omite lo que no se ajusta a su pretensión. Así, en lo que respecta a su larga estancia en Antioquía, no refiere cuándo y cómo llegó a la ciudad y cuándo y cómo salió de ella, ni lo ocurrido en los largos años transcurridos entre la asamblea de los apóstoles (Gál 2, 1ss) y el incidente de Antioquía (2, 11ss). Menciona, en cambio, su visita de catorce días a Pedro en Jerusalén (Gál 1, 18s) sólo para explicar su relación con la comunidad jerosolimitana. De haber sido otros los objetivos de la exposición, esta visita no hubiera revestido para él tanta importancia, ya que no vuelve a hablar más de ella. Utiliza también la disputa con Pedro (2, 14ss) para preparar el paso a la argumentación polémica con los gálatas. Aborda así inmediatamente la situación gálata en aquel momento. En 2 Cor 11s el propio Pablo nos permite constatar que omitió mu-

chos datos en Gál 2s, aunque también es obvio que ese texto, por su orientación temática, recoge (¿exhaustivamente?) los padecimientos del Apóstol y sus revelaciones. En Gál no dice nada sobre su misión independiente de Antioquía (aparte la misión gala-ta), aunque podía hablar de una asombrosa actividad desarrollada durante el período de la redacción de Gál. Pablo omite la referencia a esta actividad esencial como apóstol de los paganos porque era evidente que la realizaba con independencia de Jerusalén.

Del período posterior a su partida de Antioquía sólo disponemos de indicaciones sueltas del Apóstol en sus cartas; las más significativas son las referentes a la colecta en favor de los pobres de Jerusalén. Hay que preguntar siempre, en textos de este género, si se refieren a hechos del pasado o a planes de viajes. Consta que Pablo modificó varias veces sus planes de viajes: la enfermedad (Gál 4, 12ss), las persecuciones, los arrestos y los castigos (cf. sólo 1 Cor 4, 9-13; 15, 32; 2 Cor 1, 5-10; 4, 7-12; 11, 23ss; Flp 1, 7; 1 Tes 2, 2) fueron factores importantes, al igual que los viajes improvisados, por ejemplo a Corinto (cf. *infra*, 7.1). Por eso no siempre es posible armonizar todos los textos. Además, éstos son tan episódicos que su coordinación resulta a veces hipotética y deja abierta la interpretación en puntos concretos. A propósito de estos textos hay que recordar, aún más que en referencia a Gál 1, que Pablo no escribió, obviamente, pensando en sus futuros biógrafos. Por último, las indicaciones biográficas de Rom ponen fin al testimonio del Apóstol sobre su persona.

Por eso, para examinar más de cerca el testimonio de Pablo es necesario recurrir, en primer lugar, a Gál 1s. El pasaje decisivo para el soporte cronológico de la vida paulina comienza con 1, 13s («Habéis oído hablar...»). El pasaje hace referencia a la época judía de Pablo. Aparte la vaga indicación temporal («en el pasado»), nada nos dice sobre cronología ni tampoco, directamente, sobre el entorno geográfico de la etapa farisea de su vida, esbozada sólo a grandes rasgos. Un solo período (1, 15-17), que comienza con la indicación temporal definida por la acción de Dios («cuando»), habla de la vocación, de una posible visita a Jerusalén no realizada, del viaje a Arabia, es decir, el reino de Aretas IV, en el sureste de Damasco, con las ciudades de Petra, Gerasa y Filadelfia (hoy Amán), y del regreso a Damasco, como confir-

ma Hech. El objetivo del relato del Apóstol es claro: en su primer período de cristiano, marcado por el centro geográfico Damasco/Arabia, Pablo no mantuvo ningún contacto con Jerusalén. No entra en su propósito la exposición del resto de sus actividades en este tiempo. La hipótesis de la actividad misionera es obvia, pero el posible éxito no quedó reflejado en las fuentes. Esto no significa que haya que suponer un fracaso misional. Sin la Carta a los gálatas sólo tendríamos noticia de las comunidades paulinas de esa región por el pasaje de 1 Cor 16, 1. También sabríamos que Pablo no pasó desapercibido para las autoridades, ya que Aretas, el rey de los nabateos, lo hizo perseguir (2 Cor 11, 32).

La sección siguiente (Gál 1, 18-20) inicia la primera de las tres oraciones precedidas del adverbio «después» (cf. 1, 21; 2, 1): al «después» acompañan una indicación temporal («tres años más tarde»), un verbo de movimiento y un objetivo geográfico («subí a Jerusalén»). Se trata de la primera visita del Apóstol a Jerusalén, la visita privada de dos semanas aproximadamente a Pedro. Con ocasión de ella vio Pablo también a Santiago, el hermano del Señor. Todos los exegetas coinciden en afirmar que la indicación temporal «después» se refiere a la vocación del Apóstol y que depende por tanto de la proposición del v. 15 que empieza con la conjunción «cuando». El tiempo de la vocación definido geográficamente por Damasco y Arabia, queda así fijado en torno a tres años o, más exactamente, a dos más uno, porque en aquella época se incluían los años iniciales y finales en el cómputo. . .

En el v. 21 hay un dato sorprendente: «Después (el segundo 'después') fui a las regiones de Siria y Cilicia». Este dato temporal se refiere sin duda a la permanencia en Jerusalén. Pablo puso fin a esa permanencia volviendo, no ya a Damasco sino a Siria y Cilicia, su región. Para el Apóstol era importante hacer saber a los gálatas que vivió de nuevo muy lejos de Jerusalén. También está claro que esta indicación geográfica no hace referencia a los sucesos narrados en Gál 2, ya que Pablo trabajaba allí en otro lugar: Antioquía. (El norte de) Siria y Cilicia designa, pues, la región circundante de su ciudad natal, Tarso, y no la región siria situada alrededor de Antioquía. Las indicaciones de Hech (cf. 11, 25s y 9, 30) se ajustan a esta versión. El v. 21 se limita a destacar la distancia de Jerusalén, y nada dice sobre la duración de es-

te período posterior a la visita a Jerusalén. Tampoco dice si Pablo realizó un nuevo cambio de lugar. En todo caso, la descripción de la asamblea de los apóstoles en Gál 2, 1ss presupone que Pablo reside habitualmente en Antioquía, lo cual indica un nuevo traslado. Parece que este nuevo cambio de domicilio se produjo mucho antes de la asamblea de los apóstoles, porque Pablo sólo pudo alzarse gradualmente en portavoz de Antioquía (Gál 2), habida cuenta de que Bernabé había hecho valer su derecho de prioridad directiva en Antioquía y se sintió desplazado del primer puesto.

Está claro que Pablo no pretende señalar en el v. 21 todo un espacio de tiempo sino su comienzo, ya que continúa en los vv. 22-24 el relato con una reseña de la situación que vale para todo el período que va desde la vocación hasta la asamblea de los apóstoles, cuando Pablo se encontró por primera vez personalmente con la primera comunidad de Jerusalén. Durante todo ese tiempo, según hace constar el Apóstol, no hubo contactos personales entre él y la comunidad jerosolimitana; en Jerusalén le conocían sólo de oídas. Por eso Pablo puede omitir cualquier tipo de referencia al período que va de su primera visita privada a Jerusalén a su segunda visita, ya oficial, como representante de la comunidad de Antioquía. No pertenecen a su tema. Ese período es, sobre todo, el que pasó en Antioquía. Pero de este tiempo antioqueno interesan sólo los dos sucesos que tienen por tema los contactos entre Jerusalén y él. Todo lo demás queda omitido por el objetivo de toda la sección.

Pablo calla deliberadamente en Gál 2, 11ss el resultado de la disputa con Pedro en el incidente de Antioquía. Esto es un indicio de que la disputa tuvo un resultado negativo para él. Por eso Pablo muestra escaso interés en hablar de Antioquía y de Bernabé más de lo estrictamente necesario. Cabe preguntar si no formaba parte de la leyenda general sobre Pablo, iniciada ya en vida del Apóstol (así lo sugiere Gál 1, 22-24), la afirmación de su larga actividad en Antioquía, de modo que muchas comunidades ya tenían noticia de esa actividad —lo cual no sería extraño ya que la asamblea de los apóstoles fue tema de conversación en la joven cristiandad y ello suponía el conocimiento público de Pablo como antioqueno y protagonista de la misión entre los paga-

nos—. Si esto fuese así, Pablo no tendría necesidad de explicar a los gálatas cuándo y cómo había llegado a Antioquía y actuado allí.

La siguiente indicación temporal de la sección introduce el relato de la asamblea de los apóstoles: «Después (el tercer 'después'), a los catorce años, subí de nuevo a Jerusalén...». Esta introducción del suceso no sólo responde en los distintos elementos y en la forma al comienzo del relato sobre la primera visita (privada) a Jerusalén en 1, 18, sino que hace referencia expresa a ella con el adverbio «de nuevo». Por eso hay que contar los 14 años (13 + 1) desde esa primera visita; referir la indicación temporal a la vocación (v. 13s) sería demasiado forzado, y nada respalda esa interpretación. Pablo quiere decir que entre su vocación y la conocida asamblea general de los apóstoles estuvo una vez en visita privada en Jerusalén, tres años después de su vocación, y volvió allí de nuevo 14 años después de esa visita con motivo de la asamblea. No hubo más viajes a Jerusalén.

En teoría cabe hacer depender 2, 1 de 1, 21, del «después» inmediatamente anterior. Pero no parece probable: Gál 2, 1 y 1, 18 son claramente paralelos, y 1, 21 no da ninguna indicación de tiempo a la que pudiera referirse 2, 1. Gál 1, 21 no dice «después fui por x años a las regiones del norte de Siria y de Cilicia». Como ese versículo sólo indica el inicio de un período de tiempo, el «después» es también 14 días (más la duración del viaje) después de la visita a Pedro. Esa indicación, pues, no ofrece prácticamente un dato cronológico diferente al de Gál 1, 18.

Otra indicación temporal se encuentra en Gál 2, 11. Se suele olvidar que, al igual que la vocación en Gál 1, 15, la visita de Pedro a Antioquía comienza con una conjunción «cuando», que supone un nuevo comienzo. Introduce con esa conjunción la primera de las tres oraciones (v. 12b.14) que articulan el relato del conflicto antioqueno. Falta así un nexo temporal entre la asamblea y la visita. Se podría pensar que a Pablo no le interesan ya las fases temporales, sino la acreditación efectiva de su evangelio autónomo en una situación difícil frente a Pedro. Cabe, pues, en lo posible que Pablo —habida cuenta de que en toda la sección se apoya en la retórica clásica (cf. 11.2) y aquí se inspira en la *narratio* del discurso forense— abandone con 2, 11ss el orden cro-

nológico y coloquio al final, por razones prácticas, el episodio decisivo al margen del orden histórico. Pero ya en la antigüedad en la *narratio* la sucesión histórica es el orden corriente, y el abandono de la misma es la excepción. Lo decisivo es, en todo caso, que hay fuertes razones objetivas que hacen considerar el incidente antioqueno como temporalmente posterior a la asamblea de Jerusalén (cf. *infra*, 5.3).

De las consideraciones anteriores se desprende, pues, el siguiente esquema para la cronología relativa:

Duración	Datos	Gál
x años	Pablo, fariseo. Vocación. Presencia en Damasco y en Arabia.	1, 13s 1, 15-17
2 ± 1 años	▲ Primera visita a Jerusalén.	1, 18-20
	▼ A los 14 días, salida para Siria y Cilicia.	1, 21
13 ± 1 años	▲ Llegada a Antioquía; sin duda, anterior a la asamblea.	
	▼ Segunda visita a Jerusalén: asamblea de los apóstoles.	2, 1-10
x años	Visita de Pedro a Antioquía	2, 11-21

Desde esta base vale la pena echar una primera ojeada a Hech. Cuando Lucas presenta al Apóstol como antiguo enemigo de los cristianos que ya había intervenido en la lapidación de Esteban y simpatizaba con los perseguidores, contradice los datos paulinos sobre su relación con Jerusalén y su afirmación de ser un desconocido para los cristianos de la ciudad hasta el momento de la asamblea. Sólo tenemos una base histórica segura en la vocación de Pablo en Damasco. Hech confirma esa vocación así como la indicación de lugar (Hech 9).

Lucas describe el paso desde Cilicia a Antioquía con más detalles (cf. 5.1), pero no contribuye a fijar la fecha con más precisión. Describe en Hech 13s, en forma tipificada y episódica, un

viaje de Bernabé y de Pablo (el primer viaje misional), que pertenece al período antioqueno. Pablo no hace ninguna referencia a ese viaje en Gál 1; tampoco tiene por qué hacerlo por su principio expositivo. Tenemos indicios suficientes (cf. 5.1) para superar el escepticismo con que se suele acoger el orden histórico de esta primera actividad misionera. Parece preferible dejar este viaje en su lugar histórico en lugar de situarlo en un tiempo más tardío. Pero entonces Lucas nos ayuda a cubrir el período antioqueno de Pablo anterior a la asamblea. De Gál 2, 11ss se desprende que Pablo abandonó Antioquía después de la disputa con Pedro. Aunque Hech explica la separación entre Bernabé y Pablo de otro modo (15, 36ss), sitúa esa separación poco después de la asamblea y presenta a Pablo emprendiendo inmediatamente su misión independiente (el segundo viaje misional), que le lleva por primera vez a Europa y tiene su centro en Corinto, donde permanece por cierto tiempo (Hech 15, 36-18, 17). La ruta de viaje se puede perfilar a la luz de 1 Tes (cf. 6.1).

Pero de ese modo estamos fuera del período temporal que cubre Gál 1s. Ahora hay que buscar otros datos que permitan descubrir las secuencias temporales para la trayectoria posterior del Apóstol. Entre ellos están, sobre todo, los pasajes de 1 y 2 Cor, Gál y Rom, que hablan del viaje de la colecta. Estos pasajes informan sobre la marcha de esta iniciativa, y los datos cronológicos permiten reconstruir una estancia efesina del Apóstol y el viaje posterior a Corinto pasando por Macedonia.

El documento literario más antiguo sobre la colecta es 1 Cor 16, 1-4. De él se desprende que la idea de una colecta fue bien acogida en Corinto, y que la comunidad había preguntado cómo llevarla a cabo. Pablo contestó desde Efeso (1 Cor 16, 8) diciendo que se actuara como él había propuesto poco antes en Galacia: reservar algo de dinero, durante cierto tiempo, el primer día de la semana, para que la colecta no tuviera que empezar a su llegada. Si la cantidad recogida es importante, Pablo acompañará a los enviados a Jerusalén para entregar el donativo; en caso contrario, la colecta llegará a su destino sin su presencia. De estas declaraciones se desprende que, al tener que regular con posterioridad la colecta de Corinto, no fue él quien la introdujo personalmente en esa ciudad. Es posible que hubiera tomado la iniciativa

por encargo del Apóstol, el portador de la carta perdida (cf. 1 Cor 5, 9), escrita también desde Efeso. Si en Corinto acogen favorablemente la iniciativa, pero piden consejo sobre el modo de realizarla, parece lógico que el tiempo transcurrido entre esa acogida y la consulta (1 Cor 16, 1) fuera escaso. Pablo recibió la consulta poco antes de redactar 1 Cor en Efeso (1 Cor 16, 7s), donde proyectaba pasar el invierno ante los buenos resultados de su labor misionera.

La vaga declaración de haber arriesgado la vida en Efeso «luchando con fieras» (1 Cor 15, 32) indica que no siempre le fue bien en esa ciudad. Un ciudadano romano no podía ser condenado normalmente a las fieras, y en 2 Cor 11, 23-29 tampoco se incluye la lucha con fieras; de ser cierta, Pablo no la hubiera omitido en la lista de sus persecuciones. Por tanto, la frase tiene un sentido figurado. Pablo, condenado por los adversarios, estuvo en peligro de perder la vida (cf. IgnRom 5, 1).

1 Cor 16, 1ss nos hace saber, además, que Pablo no había planeado aún formalmente un gran viaje a propósito de las colectas. Deja en suspenso la posibilidad de acompañar a los enviados de la comunidad de Corinto y trasladarse con ellos a Jerusalén, o confiar esta tarea a la comunidad de Corinto. Esta última posibilidad fue el procedimiento corriente en otras ocasiones, como sugiere el hecho de que se enumere en primer lugar en el v. 3. La compañía de Pablo es la excepción. En cualquier caso, la comunidad de Corinto tendrá recogida la colecta antes de su llegada a la ciudad. El, después de atravesar Macedonia, donde quizá pase el invierno, se quedará algún tiempo en Corinto (16, 5-7).

1 Cor 16, 1 hace también una indicación sobre las comunidades de Galacia: Pablo había dado allí unas instrucciones que desea se cumplan también en Corinto. ¿Por qué no menciona el ejemplo de Efeso? ¿no era más lógico tomar como ejemplo su lugar de estancia en aquel momento, o referirse a la vecina Macedonia (2 Cor 8s) antes que a la remota Galacia? ¿no menciona Hech 20, 4, en la lista de acompañantes de Pablo a Jerusalén, a dos representantes de Asia y, por tanto, también de Efeso? ¿por qué Pablo no habla nunca de la colecta de Efeso y de Asia?

La contestación satisfactoria a estas preguntas requiere un análisis atento de Gál 2, 10. Esta indicación sobre la colecta —la úni-

ca referencia que se hace en Gál— es muy genérica. Según este versículo, la colecta fue objeto de un acuerdo entre los representantes de Jerusalén y los de Antioquía (Pablo y Bernabé). Estos dos antioquenos se comprometieron en la asamblea de los apóstoles a contribuir desde su campo de misión pagano-cristiana, Antioquía y su zona de influencia, al sustento material de los pobres de la comunidad jerosolimitana. Pablo se siente ligado a ese compromiso aun después de haber abandonado Antioquía, aunque su misión universal, independiente de Antioquía, no se podía contemplar aún en el acuerdo de Jerusalén. La disputa con Pedro y con el círculo de Santiago (Gál 2, 11ss) no le hará volverse atrás. Pablo se siente obligado de por vida. La carta a los romanos confirma plenamente esta actitud (Rom 15, 27b).

La combinación de 1 Cor 16, 1 y Gál 2, 10 nos hace ver, además, que la colecta empezó en Galacia con mayor fluidez y facilidad que en Corinto y progresó más que en la comunidad corintia. ¿La introdujo el propio Pablo en Galacia? Si tomamos 1 Cor 16, 1 («di instrucciones...») al pie de la letra, parece posible. ¿No cursó también Pablo tales instrucciones para otros lugares? Es probable. Hizo campaña, sin duda, en todas partes en favor de la colecta, pero dejó su realización en manos de las comunidades, que se organizaban por su cuenta y hacían llegar después los donativos a Jerusalén por sus propios enviados a nivel provincial. Sólo en Galacia, donde él mismo habría organizado la colecta, el procedimiento era diferente antes de la consulta corintia. Por eso Pablo puede proponer a los corintios el modelo de los gálatas a modo de analogía, sin hacer referencia a Efeso.

Hay, además, otra nota común entre los corintios y los gálatas que es susceptible de generalización: no parece que Pablo iniciara la colecta en Corinto durante su estancia fundacional; de otro modo no hubiera dudado su comunidad sobre el modo de llevarla a cabo. Algo parecido pudo suceder en Galacia: quizá Pablo estuvo por segunda vez en la región después de la estancia fundacional del primer viaje misional independiente (cf. 6.1). Gál 4, 13 podría sugerirlo, y Hech 18, 23; 19, 1 quizá lo confirma. Esa posible segunda visita sólo pudo realizarse después del regreso del Apóstol de su primer viaje a Europa; se situaría por tanto al comienzo del período efesino.

Según 1 Cor 16, 1, la colecta gálata no ha concluido aún. El tono extremadamente polémico de Gál contrasta, por lo demás, claramente con la referencia obvia y simple a la colecta en Gál 2, 10. Así pues, la Carta a los gálatas, escrita con posterioridad a 1 Cor, no deja de mencionar la colecta pese a lo delicado de la situación. Si se hubiera suspendido la colecta en Galacia, Pablo habría renunciado sin duda a tocar el tema en Gál 2, 10. Lo más probable es, pues, que los gálatas hubieran concluido su colecta antes de la infiltración de los judaizantes (cf. 10.2 y 11.1) y la hubieran llevado a Jerusalén por su cuenta. Esto ocurrió antes de que Pablo escribiera Gál, mientras permanecía en Efeso. Por eso Pablo no menciona ya esta colecta en 2 Cor 8s y en Rom 15, 26. Parece claro, pues, que Pablo había regulado la colecta en Galacia en la línea de 1 Cor 16, 1-3.

2 Cor 8s nos permite conocer una fase ulterior de las colectas en las comunidades. Podemos dejar de lado aquí el debatido tema del contraste literario de los dos capítulos (cf. *infra*, 8.3), ya que la situación es idéntica en ambos por lo que se refiere a la colecta. Pablo se encontraba a la sazón en Macedonia e informó a aquellas comunidades que Corinto estaba recogiendo desde hacía un año una colecta para enviarla a Jerusalén (2 Cor 9, 2s). Esto movió a los macedonios, sin ser invitados por Pablo, a sumarse a la acción corintia (2 Cor 8, 3s). Entonces Pablo envió a Tito con dos hermanos de Macedonia a Corinto para contribuir al éxito de la colecta, pues de otro modo quedaría en mal lugar entre los macedonios por excederse en la alabanza a los corintios (2 Cor 8, 6.11.16-22; 9, 4).

La imprevista visita intermedia de Pablo desde Efeso (2 Cor 2, 3s.9; 7, 8-12) y la «carta lacrimosa» (2 Cor 2, 1-4) llevada por Tito (2 Cor 12, 18), indican que la colecta se demoró en Corinto y quizá se había paralizado. Ello trastocó los planes del Apóstol anunciados en 1 Cor 16 y explica también por qué la colecta, iniciada alrededor de un año antes (2 Cor 8, 10; 9, 2), progresaba poco y Pablo tuvo que intervenir para reactivarla (2 Cor 8s). Pero tuvo que extenderse tanto sobre este punto en 2 Cor 8s porque, además, su situación frente los corintios había empeorado, ya que los macedonios decidieron entregar la colecta conjuntamente con Acaya, cuando la costumbre era que cada provincia lo hicie-

ra por su cuenta. Pablo no fue, pues, a Macedonia para recoger allí la colecta, sino para pasar a través de la región a Corinto, poner fin a su colecta y eventualmente marchar a Jerusalén acompañando a sus portadores (1 Cor 16, 4). Durante su estancia en Macedonia, Pablo no tenía intención, en un principio, de llevar consigo la colecta; así se desprende de 2 Cor 1, 16, donde comunica el cambio de los planes de viaje que había notificado en 1 Cor 16 y que no se cumplieron: según dichos planes, sólo los corintios acompañarían a Pablo en el viaje a Judea. Pero ahora, durante su estancia en Macedonia, se produce la nueva situación descrita; Pablo podía decir con mayor certidumbre, aun antes de llegar a Corinto, que se uniría en el viaje a Jerusalén (2 Cor 8, 18-24), algo que ya declaraba en 2 Cor 1, 16 con más firmeza que en 1 Cor 16, 4. Ello debía animar a los corintios a ser más generosos (2 Cor 9, 5ss). El pasaje de Rom 15, 26 muestra que los corintios no defraudaron a Pablo, de forma que éste, todavía en Corinto, pudo anunciar a la comunidad romana que después de llevar la colecta de los macedonios y de los acayos (no menciona ninguna otra provincia), viajaría a Roma.

Esta colecta de toda Grecia, mas no de todas las regiones de misión paulina, no se ajusta al elenco de acompañantes de Hech 20, 4: los dos miembros de la comunidad de Asia tienen poco sentido en el elenco si Efeso y su región no participaron en la colecta. Pero ¿no habría debido decir Pablo en 2 Cor 8s que tenía ya en su poder la colecta de Asia, si así fuera? ¿no habría tenido que nombrar a los dos acompañantes de Asia igual que a los mensajeros de Macedonia? Y, en fin ¿habría podido omitir en Rom 15, 26 la colaboración de Asia ante la comunidad romana, sobre todo cuando los esposos Aquila y Priscila, después de regresar de Efeso a Roma, iban a leer la carta (Rom 16, 3) y uno de los destinatarios era el primer bautizado de la provincia de Asia (Rom 16, 5b)? Si se tiene presente, además, que también en la lista de Hech 20, 4 faltan Filipos y Corinto, por ejemplo, y que el nombre de Gayo de Derbe no se ajusta a los datos paulinos, habrá que desconfiar de la lista de Hech y, en lugar de acomodar los datos paulinos a ella, habrá que considerar éstos como más fiables. Lucas menciona, por otra parte, muy de pasada la entrega de la colecta en Jerusalén (Hech 24, 17). Se trata sin du-

da de un fallo (¿intencionado?) de apreciación. Pero Lucas tiene razón al no hablar de un largo viaje planificado para la entrega global de las colectas, que tampoco existió según los textos paulinos.

Conviene recoger seguidamente aquellas indicaciones de las cartas que pueden dar mayor precisión al viaje Efeso-Macedonia-Corinto. Esta ruta se corresponde en principio con lo anunciado en 1 Cor 16, 5-7; pero Pablo no pudo mantener este plan por una persecución imprevista con peligro de muerte que sufrió en Asia (2 Cor 1, 8-10). Este peligro acababa de ocurrir y Pablo lo comunicó a los corintios como última novedad; por eso no se puede identificar con el que menciona 1 Cor 15, 32, que es anterior y conocido en Corinto. Por otra parte, el cautiverio descrito en Flp podría ser el acontecimiento que es presente aún en Flp 1 y queda superado en 2 Cor 1. Así pues, Flp 1 es anterior a 2 Cor 1, y la situación precaria al final de la estancia de Pablo en Efeso aparece doblemente documentada. Digamos de paso que Flp no hace mención de ninguna colecta. La historia de la colecta nos permite descubrir la razón: Pablo, que permanece en Efeso, no quiere aún invitar a reunir dinero macedonio para Jerusalén. No es descaminado suponer que Pablo tuvo que renunciar a los planes de viaje (2 Cor 1, 8s) modificados respecto a los de 1 Cor 16 precisamente por su encarcelamiento en Efeso con desenlace casi mortal, y viajó rápidamente como fugitivo (?), después de la liberación, hacia Tróade (2 Cor 2, 12), para permanecer allí algún tiempo y viajar después a Macedonia (2 Cor 2, 13). Aquí le trajo Tito buenas noticias de Corinto, lo que le movió a escribir la denominada «carta de reconciliación» (2 Cor 1, 1-2, 13; 7, 5-16), de forma que Pablo no parte inmediatamente para Corinto, sino que se queda en Macedonia. Esta situación se ajusta también a 2 Cor 8s de modo que, al margen del aspecto crítico-literario, desde esta perspectiva ambos capítulos pueden pertenecer a la carta de reconciliación. También es chocante que el viaje efectivo se ajuste prácticamente al antiguo plan de 1 Cor 16.

Estos datos, tomados de Pablo, y su orden cronológico coinciden de nuevo, en buena parte, con Hech. Pero el comienzo del período efesino suscita aquí algunos problemas: Hech 18, 18-23 describe una ruta de viaje que parte de Corinto y tiene como des-

tino Siria (es decir, Jerusalén, que se encuentra en la provincia romana de Siria, cf. 20, 3; 21, 3). En cumplimiento de un voto, Pablo viaja desde el puerto oriental de Corinto, Céncreas, con Aquila y Priscila, a Efeso, pronuncia un sermón en la sinagoga y, a pesar de los ruegos de los efesinos para que se quede, navega hacia Cesarea y va de allí a Jerusalén. El retorno, pasando por Antioquía, Galacia y Frigia, concluye en Efeso (19, 1). Las cartas de Pablo confirman tres datos de este relato: el traslado de la pareja cristiana a Efeso (1 Cor 16, 19), la estancia paulina en Efeso (1 Cor 16, 8, etc.) y (con alguna probabilidad) la visita a Galacia (Gál 4, 13).

Aparte de eso, el pequeño fragmento encierra en sí notables problemas. La ruta de viaje es tan amplia como vacía de contenido. Con el voto (Hech 18, 18ss) que le llevaría a Jerusalén (cf. 21, 23ss), Pablo aparece de nuevo, en la óptica de Lucas, como un judeocristiano observante, y queda justificado su viaje a Jerusalén. El hecho de que Pablo no permaneciera en Efeso a pesar de las instancias de la comunidad dependió, en el fondo, del voto que le obligaba a partir para Jerusalén. Además, Pablo se convierte así en el primer misionero de Efeso, contra lo indicado anteriormente (Hech 19, 1ss). Este viaje a Jerusalén se contradice, por otra parte, con los datos de Gál 1s, según los cuales Pablo sólo estuvo en Jerusalén dos veces (visita a Pedro y concilio de los apóstoles) hasta la redacción de Gál. Ni Lucas ni Pablo permiten tampoco identificar la visita a Jerusalén de 18, 22 con ninguna otra, ni con una de las dos mencionadas en Gál 1s ni con la visita posterior para la entrega de la colecta. Este viaje a Jerusalén resulta ser, así, una construcción lucana. Y con él quedan descartadas Cesarea, a la ida, y Antioquía, a la vuelta, como estaciones del viaje. Ambos lugares son construcciones geográficamente plausibles para el punto de destino, Jerusalén. Pablo tampoco hace referencia a una nueva visita a Antioquía después de abandonarla (Gál 2, 11s). Al contrario, desde Gál 2, 11ss evita la ciudad del Orontes. Hay que comparar, por lo demás, la ruta Antioquía-Galacia-Frigia (18, 23)-Efeso (Asia menor) con los datos de 16, 6. También la «meseta» de 19, 1 se identifica de hecho con lo dicho en 18, 23, aunque expresado en términos más generales. De ello se desprende la tesis de que el documento lucano

habla del viaje desde Corinto a Efeso que Pablo emprendió junto con el matrimonio Aquila y Priscila. Al comienzo de su estancia en Efeso, Pablo visitó las comunidades de Frigia y Galacia que había fundado anteriormente. Esto concuerda con la afirmación de Pablo en Gál 4, 13, que sugiere una doble visita.

La estancia de Pablo en Efeso, a la que hace referencia Hech 18, 18-19, 40, tiene escaso respaldo en lo que el propio Pablo da a entender; pero 19, 10.22 confirma, para los sucesos de Hech 19, una estancia en Efeso de dos años, a los que hay que agregar un lapso de tiempo para Hech 18, 18ss, hasta alcanzar en total alrededor de los tres años. La salida de Efeso, una salida también forzada, según Hech, llevó a Pablo de Efeso, pasando por Tróade, a Madeconia y Acaya (20, 1). Pablo había preparado ya antes ese viaje (Hech 19, 21s). El texto añade una estancia de tres meses en Corinto (20, 3). Entonces empieza el viaje a Jerusalén que no cabe confirmar ya con las cartas de Pablo.

Tenemos así dos soportes para establecer la cronología de la vida paulina: uno, partiendo de Gál 1s, y otro de las indicaciones sobre el tema de la colecta, con los datos correspondientes del entorno. El primer soporte alcanza, con las prolongaciones que ofrece 1 Tes, desde la vocación de Pablo hasta su estancia fundacional en Corinto. El otro comienza con el traslado de Corinto a Efeso y se extiende hasta la partida de Corinto (tercera visita) para Jerusalén. Cabe combinar ambos soportes a modo de experimento con apoyo en Hech 18, 11: según este pasaje, la estancia fundacional de Pablo en Corinto duró dieciocho meses; siguió la navegación hacia la costa asiática (18, 18s). Los textos paulinos permiten precisar esta duración sólo relativamente. El Apóstol declara que, para no ser gravoso a la comunidad, tuvo que procurarse penosamente el sustento (2 Cor 11, 7-9; 1 Cor 9, 15-18). Queda así excluida la posibilidad de una estancia muy breve. El tamaño de la comunidad al final de la primera visita sugiere también una permanencia bastante larga en Corinto (cf. 6. 4).

Podemos intentar ahora articular esta cronología relativa con la cronología absoluta. En este punto Pablo no puede aportar luz. A diferencia de la obra historiográfica lucana (Lc y Hech), Pablo no se interesa por las fechas de la historia universal. Su única referencia incidental de este género, 2 Cor 11, 32, no sirve para nues-

tro objeto. Pablo se refiere aquí al etnarca o gobernador del rey Aretas que le persiguió en Damasco. Aretas IV, en efecto, cuyo gobernador buscaba a Pablo, reinó desde el año 9 a. C. hasta el 40 d. C. Es obvio que la estancia paulina en Damasco es anterior al año 40 d. C.

Está claro, no obstante, que el punto temporal más temprano para la vocación del Apóstol es el nacimiento de la comunidad de Damasco, que hay que situar a su vez a cierta distancia de la muerte de Jesús, de la experiencia de pascua y de la muerte de Esteban. La fecha de la muerte de Jesús se suele fijar hoy en la primavera del año 30 d. C. (con menos probabilidad el año 27 d. C.). El punto fijo más tardío en la vida del Apóstol lo constituyen las circunstancias de su martirio en Roma (1 Clem 5), que los expertos establecen, sin discusión, en la época de Nerón. Nerón reinó de 54 a 68 d. C. Su persecución contra los cristianos (64 d. C.) es un punto de referencia para estimar que Pablo difícilmente pudo morir después de ella y de que muy probablemente murió antes.

Esta cronología aproximada de la vida de Pablo puede mejorar con datos de Hech. Sin embargo, aunque Lucas suele indicar el horizonte de la historia universal en la génesis del cristianismo, algunos de sus sincronismos son erróneos y otros no son utilizables porque no consta su fecha histórica. Su aporte principal para la cronología del Apóstol de los paganos consiste en que, gracias al pasaje de Hech 18, que narra el proceso de Pablo ante Galión, podemos establecer la cronología absoluta con relativa seguridad.

En cualquier caso, la fijación de la cronología absoluta exige tomar distancia de las conexiones con la historia universal que establece Lucas, especialmente en lo relativo a la vida de Pablo, aunque se puedan utilizar como complemento del soporte cronológico. Entre estos sincronismos inadecuados está la gran carestía en tiempo de Claudio (Hech 11, 28). Esa carestía no consta como fenómeno general, pero sí a nivel local. La persecución contra la comunidad de Jerusalén bajo Herodes I Agripa (Hech 12, 1ss; 12, 20ss) y el relevo de Félix en el cargo de gobernador para ser sustituido por Festo (Hech 24, 27), no se pueden constatar independientemente de Lucas ni con certeza suficiente. Por último, el edicto de Claudio, que llevó al matrimonio Aquila y

Priscila, según Hech 18, 2, a abandonar «poco antes» Roma y a encontrarse con Pablo en Corinto, también crea algún problema: las fuentes antiguas no bastan por sí solas para fijar con certeza la fecha del 49 d. C., fecha generalmente aceptada, con razón, partiendo del texto lucano. La vaga indicación «poco antes» tampoco favorece, obviamente, la fijación de una cronología exacta (cf. *infra*, 13.1).

Lucio Junio Galión, hermano mayor del filósofo Séneca y, como éste, natural de Córdoba, fue bajo Claudio gobernador de Acaya. Más tarde completó su carrera política y tuvo que elegir el suicidio bajo Nerón, como su hermano Séneca. Su proconsulado en Acaya consta por los fragmentos que se conservan de un edicto imperial grabado en piedra y dirigido a la ciudad de Delfos (la «inscripción de Galión»). Por el edicto se puede fijar con toda certeza la cronología de su cargo: de la primavera de 51 a la primavera de 52 (posible factor de inseguridad: un año antes).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que Lucas suele concentrar las tradiciones locales en la primera estancia en un lugar y las ordena utilizando como marco narrativo un suceso de entrada y un episodio final notable, insertando en él todo lo demás. Este esquema expositivo aparece, por ejemplo, en Hech 16-19 para las cuatro ciudades de Filipos, Tesalónica, Corinto y Efeso. Hay que examinar, pues, la estancia paulina que enmarca el relato de Hech 18, 12-17 y precisar, si es posible, en qué momento se produjo el suceso dentro de la visita de Pablo. La única hipótesis plausible para el proceso ante Galión es la estancia fundacional. En efecto, la estancia para la colecta es demasiado tardía en la cronología relativa, y se puede excluir sin duda una coincidencia con el proceso de Galión. La breve visita improvisada junto con su azarosa partida tiene en Pablo otros contenidos y parece menos apropiada para asociarla al proceso. En cambio, la visita fundacional parece predestinada temporal y fácticamente a sincronizar con este suceso. Porque la ruptura de una comunidad de orientación pagano-cristiana con la sinagoga se produce obviamente a hora muy temprana. Si la actividad de la sinagoga corintia ante Galión y contra Pablo tiene una relación con este proceso de ruptura, habrá que situar el proceso paulino ante Galión, lo más tarde, al final de la primera estancia del Apóstol en Corinto, quizá algo antes, ya que

Pablo se queda sin que nadie le moleste y no tiene que abandonar la ciudad.

De ese modo, y con el supuesto de los 18 meses de duración de la estancia paulina a tenor de Hech 18, 1, cabe fijar como período más temprano de estancia para Pablo el comprendido entre otoño del año 49 y primavera del 51, y como período más tardío entre otoño del 52 y primavera del 53. Es lógico dimidiar estos tiempos y contar con una imprecisión de un año aproximadamente hacia arriba o hacia abajo, de forma que cabe partir de la fecha estimada para la primera visita corintia del otoño del 50 a la primavera del 52 para agregarle los dos soportes de la cronología relativa. La imprecisión calculada aumentará lógicamente, porque en la cronología relativa tampoco se pueden establecer siempre las relaciones de orden con precisión. Cabe señalar, no obstante, que asombra la exactitud con que nos orientamos al final de nuestras reflexiones sobre los datos de la vida paulina en comparación con otros personajes antiguos. La siguiente tabla recoge una sinopsis de estos datos.

<i>Datos de la vida de Pablo</i>	
Nacimiento en Tarso.....	?
Pablo, perseguidor de los cristianos.....	32
Vocación y primera misión en Arabia.....	32
Primera visita a Jerusalén (a Pedro en privado: 14 días).....	34/35
Comienzo de la actividad en (el norte de) Siria y en Cilicia.....	34/35
Pablo en Antioquía.....	desde 36/37 (?)
Visión según 2 Cor 12, 1-5.....	41/43
Misión con Bernabé (Hech 13s).....	antes de 48
Segunda visita a Jerusalén: asamblea de los apóstoles.....	48/49
Visita de Pedro a Antioquía.....	49
Pablo abandona Antioquía.....	49
Primer viaje misional independiente pasando, en- tre otros lugares, por Galacia, Filipos y Tesaló- nica, para llegar a Corinto.....	49/50

Estancia fundacional en Corinto (primera visita)	50/52
1 Tes	50/51
Pablo ante Galión.....	50/51
Estancia en Efeso y Asia.....	52-55/56
Visita a Galacia (segunda visita).....	52
Peligro según 1 Cor 15.32.....	52/53
1 Cor	54
Segunda visita a Corinto (visita intermedia)....	54
«Carta lacrimosa» según 2 Cor	54
Cautiverio/peligro de muerte.....	54/55
Carta a Filemón.....	54/55
«Carta de cautividad» en Flp.....	54/55
Viaje desde Efeso, pasando por Tróade y Macedonia, a Corinto («viaje de la colecta»).....	55/56
Carta a los gálatas.....	56
«Carta de reconciliación» según 2 Cor.....	56
Tercera visita a Corinto (Ca. 3 meses).....	56
Carta a los romanos.....	56
Viaje desde Corinto con la colecta a Jerusalén...	56/57
Tercera vista a Jerusalén (visita de la colecta)....	57/58
Viaje de Pablo preso a Roma.....	58-60 (?)
Estancia en Roma y martirio.....	60-62 (?)

Hay que hacer dos observaciones al comienzo y al final del cuadro sinóptico. En primer lugar, sobre la edad de Pablo: teniendo en cuenta los penosos viajes que Pablo emprendió en los últimos 30 años de su vida, las penalidades que padeció con los castigos y las persecuciones (basta recordar 2 Cor 11, 23-29), su enfermedad (2 Cor 12, 7; Gál 4, 12ss) y el promedio relativamente bajo de expectativa de vida en la antigüedad, Pablo tuvo que estar en plena juventud —aun para aquella época— para poder sobrellevar todo eso. Además, cuando recibió la vocación, había concluido su aprendizaje profesional y también su formación farisea. De ahí que la hipótesis de una edad entre los 20 y los 25 años sea posible y razonable como inicio de su vocación. Esto conduce a una fecha de nacimiento, con una amplitud de desviación de algunos años a ambos lados, en torno al 10 d. C.: los últimos años del reinado de Augusto († 14 d. C.). Esta hipótesis encuentra quizá apoyo en

Flm 9. Pablo se califica aquí de «viejo» (en latín, *senex*). En la antigüedad se consideraba a uno viejo cuando tenía alrededor de 50 años. No obstante, Flm 9 puede ser también un juicio subjetivo del Apóstol sobre su vigor decreciente. No es utilizable el dato de Hech 7, 58, que presenta a Pablo como un «hombre joven» en la lapidación de Esteban. El dato es mera redacción lucana y demasiado vago.

La segunda observación adicional es que para el último tramo de la vida paulina sólo contamos con la orientación —no verificable para nosotros— que nos ofrece Hech: dos años de cautiverio en Cesarea y otros tantos en Roma (Hech 24, 27; 28, 30; sobre el viaje a España, cf. 15.3). Hay motivos para sospechar que se trata de cifras redondas y aproximadas; pero nadie puede dar informes más fiables. Queda, por tanto, una imprecisión cronológica insalvable.

PABLO, FARISEO DE TARSO

1. *Las referencias biográficas*

Pablo comparte con otros muchos personajes de la antigüedad la circunstancia de que apenas conocemos nada de su vida fuera del período más importante y fecundo. Podemos dar la máxima amplitud a ese período: desde la vocación hasta la muerte, abarcando en nuestro campo visual al cristiano Pablo; pero podemos reducir algo esa amplitud, concentrándonos en sus viajes como misionero independiente: el tiempo del que proceden las cartas auténticas de Pablo. Con una u otra opción, lo cierto es que sobre el judío Pablo antes de su vocación al apostolado podemos conocer muy pocas cosas.

Ello se debe sobre todo al propio Pablo, ya que su vida, una vez recibida la vocación, quedó dividida para él en dos mitades, y el cristiano Pablo eliminó casi totalmente el período judío. El vivió la vocación como una reorientación radical y una crisis de identidad tan profunda que consideró el tiempo anterior como algo casi totalmente irrelevante y el tiempo posterior a la vocación, en cambio, como la vida auténtica. Por eso Pablo nunca habla directamente de la etapa judía de su vida. La evoca incidental y esporádicamente, y la caracteriza con frases escuetas como fondo oscuro y contraste para el comienzo de la segunda y verdadera vida. Los datos autobiográficos más importantes se encuentran en 1 Cor 15, 9; 2 Cor 11, 22; Gál 1, 13s; Flp 3, 5s; y Rom 9, 3s. De ese modo, el propio Pablo establece una barrera para el conocimiento que conviene tener en cuenta.

La verdad es que los contemporáneos de Pablo tampoco supieron de su vida judía mucho más que nosotros. Los datos que aña-

de Hech a los que nos proporcionan los escritos de Pablo y que extrae de la leyenda general paulina son también muy escasos.

Esos datos son de tan poca relevancia que, aparte de sumar algunas piedras al mosaico biográfico, no permiten confeccionar un cuadro global que pueda satisfacer al biógrafo. ¿Vale la pena, entonces, escribir un apartado especial sobre Pablo como judío? Los escasos detalles biográficos apenas justifican la tarea; pero hay que intentar, más allá de esos detalles, describir el marco religioso y cultural en que vivió Pablo. De esa investigación cabe esperar una mejor comprensión de las ideas posteriores del Pablo cristiano.

Es fácil reunir los pocos datos biográficos con que contamos: Pablo pertenece por vinculación familiar a la sinagoga helenística de Tarso de Cilicia. Sus padres se habían establecido desde tiempo atrás en esta «ciudad de cierta fama» (Hech 21, 39). Así se desprende al menos de los Hechos de los apóstoles (21, 39; 22, 3). Estos datos parecen fiables; en cualquier caso, no hay ninguna otra tradición contraria o complementaria, salvo quizá la noticia de Jerónimo (*De viris illustribus*, 5) cuando afirma que su familia había emigrado en tiempos desde la Guisala galilea. Ciertas observaciones sobre las cartas paulinas a las que haremos referencia más adelante pueden confirmar indirectamente este entorno helenístico-judío. Baste mencionar de momento tres indicios: el griego que utiliza Pablo no sólo evita los semitismos fuertes (lo cual significa que el griego no fue para él una lengua extranjera, aprendida acaso tardíamente en Jerusalén), sino que se ajusta espontáneamente al estilo griego. Este estilo griego de Pablo es tan natural que parece imposible saber por el lenguaje de su correspondencia si hablaba hebreo o arameo. Los Hechos de los apóstoles lo dan por supuesto (Hech 21, 40; 22, 2; 26, 14), pero las pocas palabras arameas que aparecen en los escritos de Pablo (*abba*: Rom 8, 15; Gál 4, 6; o *maranatha* 1 Cor 16, 22) no llegan a demostrarlo, porque eran un patrimonio común del cristianismo primitivo. Así, es lógico que de niño se hubiera habituado a hablar el griego corriente de la diáspora como *lingua franca*. Hay que añadir algo más: el nivel de formación paulina se concentra, de un lado, en la versión griega de la Biblia judía (Pablo utiliza los Setenta) y está influido, de otro, en medida no desdeñable por la cultura helenística general (cf. 3.3). Pablo, en

fin, sólo visitó prácticamente, como cristiano, ciudades helenístico-romanas, lo cual es asimismo un reflejo de su socialización en ambiente urbano helenístico. Esto confirma, de nuevo, la ciudad helenística de Tarso como lugar de su juventud.

Más difícil es ya averiguar si la casa paterna paulina y el futuro apóstol poseían la ciudadanía tarsa y romana. Si la primera es de importancia secundaria para la vida de Pablo porque él nunca permaneció mucho tiempo en su ciudad natal, al menos desde su vocación, la ciudadanía romana adquiere un gran peso. Pero sólo los Hechos de los apóstoles afirman la posesión de ambos derechos por el Apóstol, y en unos textos que denotan un fuerte sello lucano (Hech 16, 37s; 22, 25ss; 23, 27; cf. también indirectamente: 25, 10s; 21, 25s; 28, 19). Sin embargo, aunque estos pasajes no contengan una tradición prelucana, ello no significa necesariamente que lo formulado por Lucas sea necesariamente falso: éste pudo haberse inspirado en el conocimiento general que poseía la cristiandad sobre la persona del Apóstol de los paganos.

En cualquier caso, sorprende también que el Pablo lucano, en el curso de un proceso o cuando es condenado, apele siempre demasiado tarde a su ciudadanía romana. Apelando a ella, Pablo hubiera podido evitar con más facilidad, por ejemplo, los castigos enumerados en 2 Cor 11, 24ss. Es posible, incluso probable, que Pablo no invocara, o sólo excepcionalmente, ese derecho porque entendió aquellas persecuciones como participación en la cruz de Cristo (cf. por ejemplo Gál 6, 17). Por lo demás, la antigüedad ofrece casos de judíos a los que la ciudadanía romana no libró de la flagelación y la crucifixión (cf. F. Josefo, *Bell.* II, 308). Tampoco se sabe mucho sobre la cuestión de la frecuencia con que los nativos de Asia menor obtenían la ciudadanía romana en la época de Augusto e inmediatamente después: ocurría pocas veces, sobre todo entre los judíos de esta provincia. Sin duda, los judíos encontraban dificultades para cumplir con los deberes de un ciudadano romano, porque uno de ellos era la participación en el culto estatal. Pero el propio Flavio Josefo es un ejemplo conocido de la posibilidad de cumplir con esos deberes sin renunciar al judaísmo.

Surge así la cuestión de si un gobernador romano, en lugar de juzgar personalmente a un preso como Pablo, que era un reo de escaso rango y un caso irrelevante para la administración romana,

lo habría remitido a Roma para ser procesado si no se hubiera visto obligado a hacerlo por la condición de ciudadano romano del acusado. Sin un motivo de este tipo, dejar a otra instancia la decisión se hubiera interpretado fácilmente como debilidad en el ejercicio de las propias competencias. El caso era distinto cuando se trataba de personas significadas o de agitadores antirromanos perseguidos por la vía requisitoria, por decirlo así, que eran trasladadas a Roma aunque no poseyeran la ciudadanía romana, para formalizar allí el proceso. Así, resulta más probable históricamente que Pablo invocara realmente su ciudadanía romana ante Festo que el supuesto de que Lucas derivó ese derecho como mera conclusión del traslado del preso desde Cesarea a Roma. A diferencia de Tarso como ciudad natal, la ciudadanía romana de Pablo no consta, pues, con plena certeza; pero es probable que el Apóstol gozara de este derecho.

Tarso se alza en el curso inferior del Cidno, río navegable desde ese punto; era un centro comercial en la vía que llevaba desde Antioquía a la costa de Asia menor y, por tanto, a las ciudades griegas, y era además el punto de partida de la ruta hacia el mar Negro; una ciudad representativa dentro del tráfico mundial de la época. Cuando Cilicia pasó a ser provincia romana el año 66 d. C., Tarso albergó a los gobernadores romanos, entre ellos a Cicerón. En ella se encontró Antonio por primera vez con Cleopatra. César y Augusto fueron benefactores insignes de la ciudad. Augusto hizo que su maestro estoico Atenodoro estableciera un nuevo orden administrativo en la ciudad. El, como Néstor, de la Academia platónica, y Lisias, el epicúreo, formó parte de los dirigentes de la ciudad. Tarso tiene una brillante historia cultural. Muchos filósofos, gramáticos y poetas de fama enseñaron en ella. La mayoría de ellos eran representantes de la formación helenística, en parte con influencia oriental. Estrabón (*Geographica*, 14, 5, 13) alaba el interés de sus habitantes «por la filosofía y la educación general», y extrema el halago comparándola con Atenas y Alejandría. Otros celebran la «grandeza» y la «riqueza» de la ciudad (Jenofonte, *Anabasis* I, 2, 23) y ofrecen una buena imagen de ella. Era uno de los lugares conocidos por su educación estoica. Antípatro de Tarso llegó a ser director de la escuela de la Stoa en torno al 140 d. C. El célebre Panecio fue discípulo suyo. Ello su-

giere el ambiente intelectual de la ciudad: ésta era un microcosmos del mundo helenístico mediterráneo. Dado que los padres de Pablo se habían integrado en la ciudad (derecho de ciudadanía) en la medida de lo posible para el judaísmo de la diáspora en tales casos, Pablo respiró este ambiente helenístico. A ello se añade que Pablo nunca se sintió atraído hacia oriente: Mesopotamia o Arabia no estaban en su punto de mira. Como judío, nunca se proyecta al sur de Jerusalén; como griego se centra en Asia menor, Siria y Hélade; como ciudadano romano, sabe que Roma es el punto central del mundo político. Al final de su vida proyecta ir a España como el «confín del mundo» occidental.

Los judíos de la diáspora bien situados tenían el privilegio de que sus hijos crecían hablando varias lenguas, como ellos. Lucas confirma, como hemos indicado antes, que Pablo conocía el arameo. Pablo mismo se califica de «judío de pura cepa» (Flp 3, 5; cf. 2 Cor 11, 22), haciendo referencia sobre todo a la fiel observancia de las costumbres judías en su familia. Una de ellas era el cultivo de la lengua aramea; en este sentido cabe atribuirle el conocimiento del arameo, además de su uso normal del griego. No consta si esos pasajes permiten inferir que Pablo conocía también hebreo. Esto parece probable, habida cuenta de su educación farisea, que suponía la lectura y comprensión de la Biblia hebrea. No consta, sin embargo, que Pablo, de cristiano, tradujera directamente de la Biblia hebrea al griego. Sus comunidades utilizaban siempre, obviamente, los Setenta. Pablo, en sus cartas, suele citar de memoria, una memoria formada en los Setenta; a veces utiliza directamente esta versión. No sería correcto inferir de la expresión «judío de pura cepa» que Pablo naciera en Jerusalén, ni siquiera en Palestina. Expresiones semejantes tienen en la antigüedad un significado muy amplio.

La familia se consideraba perteneciente a la tribu de Benjamín (Rom 11, 1; Flp 3, 5). El nombre judío, Saulo, que sólo mencionan los Hechos de los apóstoles (Hech 9, 4.17; 22, 7; 26, 14, etc.), podría referirse al primer rey de Israel, benjaminita. Los judíos de la diáspora solían llevar junto al nombre semita un segundo nombre romano-helenístico similar. Encontramos pares semejantes, como Josué y Jásón, o Silas y Silvano. Pablo sólo emplea el segundo nombre en el mundo helenístico. Es posible que Pablo tuviera

una hermana casada en Jerusalén (Hech 23, 16); pero este dato es inseguro, porque toda la sección de los Hechos sobre la estancia paulina en Jerusalén hasta la misión de Roma contiene muy poca información fiable (cf. más abajo, *infra*, 15.3). Pablo vivió célibe (cf. 1 Cor 9, 5). La profesión que le proporcionaba el sustento fue la de «tejedor de lona», según Hech 18, 3. El texto cuenta este detalle a propósito del matrimonio Aquila y Priscila, que ejercían la misma profesión. Pablo no lo confirma directamente, pero da algunas indicaciones (1 Tes 2, 9; 1 Cor 9, 15.18; 2 Cor 11, 9) que permiten aceptar como verdad histórica las palabras de Lucas. En todo caso, no hay por qué entender esa denominación profesional en sentido estricto. En la antigüedad, esa designación tiene un sentido muy general. Así, no sería desacertado atribuir a Pablo como profesión la manufactura de la lona, menos probablemente la del cuero; de lona o de pieles de animales se fabricaban tiendas y cubiertas de todo tipo (por ejemplo, para protección contra el sol o para puestos de mercado y cisternas). Tarso gozaba de fama por su fabricación de lonas y por su artesanía manufacturera.

Pablo declara pertenecer al partido fariseo (Flp 3, 5) y haber aventajado en celo por la ley a muchos compatriotas (Gál 1, 14). Se compara en términos muy generales con los de su generación, pero sin referirse a un círculo de discípulos de un rabí. Esto significa que no tomaba su fariseísmo como una profesión sino como adscripción religiosa a este movimiento judío. Es lo que sugieren también los textos Flp 3, 5s y Hech 22, 3 (cf. 26, 4), que hablan de su orientación farisea. La típica serie triádica (origen familiar, infancia y formación) no se refiere a una carrera en sentido institucional, sino que hace constar, conforme al uso helenístico, cómo a Pablo hay que juzgarlo en su reputación partiendo del origen y de la formación como ciudadano adulto (un lugar paralelo helenístico-judío es, por ejemplo, Filón, *Vit. Mos.*, I, 2). Todo parece indicar que Pablo no fue formado en la interpretación farisea de la ley como discípulo fijo de un rabí, para adoptar después él mismo la profesión de rabino, sino que fue educado dentro de una mentalidad farisea como actitud vital. Vivió con arreglo a la doctrina del fariseísmo, que era en buena medida un movimiento laico. Así lo había hecho ya su familia (Hech 23, 6). Por lo demás, ningún texto dice que Pablo hubiera sido rabbi de

profesión. Su misma edad lo hubiera impedido. Aunque el texto de Sota 22, que prohibía la ordenación como rabí antes de los 40 años, prescriba una edad sólo aproximativa, Pablo hubiera sido demasiado joven para ejercer la profesión (cf. antes, 2).

Según Hech 22, 3; 26, 5, Pablo recibió una parte de su educación farisea en Jerusalén con Gamaliel I, uno de los grandes rabinos de aquella época, de la escuela de Hillel. El dato no se puede contrastar con textos paulinos. Lucas acoge estas referencias para situar a Pablo en Jerusalén, porque lo presenta como perseguidor de Esteban y de sus seguidores en esa ciudad (Hech 7, 58; 8, 1.3; 22, 4s; 26, 10s). También se ajusta a su esquema narrativo la ubicación en Jerusalén, no sólo del comienzo de la Iglesia, sino también de la primera persecución. ¿No era un detalle espectacular e impresionante el hecho de que el futuro gran apóstol se hubiera sentado a los pies del gran rabino? ¿no se ajusta esta circunstancia al deseo lucano de entretener la historia del cristianismo con datos de la «historia universal»? ¿no muestra, en fin, la imagen lucana de Pablo una orientación judía, en la que encaja perfectamente este detalle? Al margen de la respuesta que se dé a estas preguntas, es significativo que Pablo, gracias a su formación farisea —adquirida por una u otra vía—, fuese uno de los cristianos de la primera generación con formación «superior». El círculo de discípulos de Jesús no perteneció a ese grupo; pero sí algunos ciudadanos helenísticos como, por ejemplo, Erasto, «tesorero de la ciudad» (Rom 16, 23).

Sin perjuicio de esta última observación, el propio Pablo ofrece una versión al menos parcialmente diferente de Hech sobre la estancia en Jerusalén: en el período de su vocación residía en Damasco (como se desprende de Gál 1, 17). En los años anteriores y sucesivos tampoco estuvo en Jerusalén (1, 17s), y no era conocido personalmente por las comunidades de Jerusalén hasta años después de su vocación (1, 22-24). Se ha interpretado este último dato como si Pablo hubiera perseguido únicamente al grupo de Esteban y no a la comunidad formada en torno a los primeros apóstoles; por eso, quizá no le conocieran personalmente en la comunidad. Sólo esta comunidad persistió después de la persecución desatada en la capital judía. Pero dado el ámbito reducido de Jerusalén, el grupo de Pedro tuvo que conocer la persecución a que

fue sometido el círculo de Esteban junto con las personas que participaban en él; por eso no es posible que Pablo persiguiera al círculo de Esteban sin que se enterasen el grupo de los apóstoles y sus seguidores. El número todavía reducido, a la sazón, de los cristianos de Jerusalén y el primer martirio pospascual, que impresionó sin duda a todos los cristianos de la ciudad, no permiten ninguna otra tesis. Pero entonces hay que atenerse a la letra de Gál 1, 22-24: Pablo no estaba en Jerusalén durante la persecución de Esteban. Por lo demás, nadie entendería de modo diferente Gál 1 de no estar empeñado en establecer una armonización con Hech 7s. Que Pablo vivió el Cilicia antes de establecerse en Damasco se desprende quizá indirectamente de Gál 1, 21: partiendo del supuesto de que el Apóstol, después de su vocación, eligió Cilicia como uno de sus primeros campos de misión por ser su tierra natal, este comportamiento misionero sería análogo al de los seguidores de Esteban (cf. Hech 11, 19-21). Parece que éstos escaparon a la persecución de Jerusalén, buscaron refugio en la diáspora judía y se dedicaron allí a la labor misionera.

Estas observaciones no prejuzgan aún la educación paulina con Gamaliel I en sentido negativo. Pero sí que hacen que este dato lucano, lejos de ser más seguro, resulte más sospechoso. Es posible que Pablo hubiera escuchado a Gamaliel I y recibido al menos una parte de su educación farisea en el centro religioso del fariseísmo. Esto podía haber sucedido antes de la aparición pública de Jesús y antes de que existiera una comunidad cristiana. En tal supuesto, Pablo no sería conocido personalmente en la comunidad de Jerusalén (hasta el momento de la asamblea de los apóstoles) (Gál 1, 22). Por eso no cabe emitir un juicio seguro en este caso. Sea que dejemos el tema abierto o nos inclinemos a dar un voto negativo contra Lucas, no podemos presentar a Pablo como seguidor de Hillel. Semejante concreción es demasiado hipotética de entrada. Pablo hubiera podido recibir una educación en línea farisea en cualquier sinagoga importante de la diáspora; también, por tanto, en Tarso. Jerusalén habría podido añadir tan sólo un «nivel de Oxford», por decirlo así.

Se ha querido hacer de Pablo, además, un seguidor de Hillel alegando que poseía un conocimiento muy próximo de sus «siete reglas de hermenéutica». Pero si no hay constancia suficiente de

tales reglas por lo que respecta a Hillel, tanto menos aparecen con suficiente claridad en Pablo. La insistencia en la rigidez legal del Pablo precristiano (cf. Gál 1, 14; Flp 3, 6) lleva a preguntar, más bien, si no hay que insertarlo en la otra escuela, más estricta, del judaísmo de la época: la de los seguidores de Shammai. Pero tampoco hay datos históricos suficientes en favor de esta hipótesis: Pablo no pretende describir en esos pasajes su posición intrajudía, sino marcar el contraste con su teología cristiana de ahora. En suma, sabemos que Pablo fue en tiempos un fariseo observante de la ley. Las presunciones más concretas que exceden de eso son ya más que cuestionables.

Una última noticia biográfica se podría inferir quizá de Gál 5, 11 («Si es verdad que sigo predicando la circuncisión, ¿por qué todavía me persiguen?»): si relacionamos la frase condicional, en línea histórica, con la época judía del Apóstol, podemos hacer del judío Pablo, a base de la propaganda proselitista farisea señalada en Mt 23, 15, un misionero de la sinagoga en favor de la ley. Pero esta conclusión ni es necesaria ni suficientemente segura, ni está respaldada por otras observaciones. La lucha contra simpatizantes bautizados de la sinagoga de Damasco (4.2; 4.3) indica más bien que Pablo estableció una neta separación entre el pueblo elegido y los paganos.

Cabe afirmar como conclusión que Pablo fue un fariseo observante de la ley y habitante, a la vez, de una ciudad que era un centro de formación helenística. El derecho de ciudadanía romana propio de su familia, de orientación farisea, sugiere también una apertura al imperio romano que era sin duda corriente en un sector del judaísmo de la diáspora. Pablo integró, pues, dos mundos en su persona: el judaísmo y el helenismo. Conviene examinar de cerca ambas facetas.

2. *Pablo, fariseo de la diáspora*

Para definir la posición teológica de Pablo como judío, parece razonable utilizar como hilo conductor el único dato que nos proporciona el Apóstol sobre su persona. No hay motivo alguno para dudar de su propia calificación como antiguo fariseo o para ver-

la en alternativa con un Pablo apocalíptico, por ejemplo, aun siendo cierto que la cosmovisión judía de Pablo ostenta rasgos apocalípticos, como veremos.

Examinando las fuentes judías sobre el fariseísmo contemporáneo de Pablo, o sea, el fariseísmo desde la época herodiana a la conquista de Jerusalén por Tito 70/71 d. C., la curiosidad histórica queda decepcionada en lugar de satisfecha. El rabinismo posterior no sólo limita fuertemente la tradición, sino que la interpreta desde el punto de vista del vencedor. El rabinismo se presentó más tarde como la única ortodoxia judía, y por eso descalifica las otras corrientes del judaísmo y deja de lado amplios sectores de esas tradiciones. Expuso también su propia prehistoria farisea como si desembocara directamente en la ortodoxia posterior, hasta difuminar en buena medida el pluralismo, visible aún esporádicamente en el fariseísmo anterior. Al final, el rabinismo no concibió esa historia como continuidad y desarrollo, sino que se limitó a conservar episodios y controversias antiguas que parecían importantes para su interpretación de la ley. Pero ¿qué importancia y ejemplaridad revistieron para su tiempo estas tradiciones, una vez supuesta su fiabilidad histórica? El que pondere todo esto no se asombrará de la pluralidad y los antagonismos que se advierten en las exposiciones recientes sobre la historia del fariseísmo.

Conocemos algunas líneas básicas: los fariseos, al igual que los esenios, procedían del movimiento asideo del siglo II a. C. En tiempo de Pablo se habían unificado en asociaciones fijas con el fin de poner a todo el pueblo, mediante la observancia de la ley, bajo la acción santificadora de la *torá*. Aunque sea cierto que había entre ellos sacerdotes y letrados, la mayoría de los miembros eran laicos que se dedicaban más o menos a la interpretación docta de la *torá*.

Parece que la unificación del pensamiento fariseo es un producto tardío de la historia. Hay diversos datos que lo confirman: En época herodiana, Shammai e Hillel con sus escuelas polemizaron con una interpretación de la ley nomista, por una parte, y orientada a la historicidad de la vida, por otra. Parece, además, que una parte de los fariseos de orientación política nacional radical actuó, entre Herodes y Tito, en línea fanática contra todo lo extranjero; pero la mayoría se centró únicamente en la observan-

cia religiosa de la ley. En la diáspora, de nuevo, parece ser que algunos fariseos, entre otros grupos, contribuyeron a multiplicar el número de los simpatizantes de la sinagoga, es decir, los llamados «temerosos de Dios», que profesaban el monoteísmo judío pero rehusaban la circuncisión, y el número de prosélitos (Mt 23, 25). Todas estas variaciones coincidían, sin embargo, en la orientación básica hacia la ley como única forma de vida para todo Israel.

Pero también la visión de la ley evolucionó en la historia global del fariseísmo. Esta evolución afectó a la idea básica de la ley, a la interpretación de la promesa vital de la *torá* y, finalmente, a la jerarquía de los preceptos.

En cuanto al primer punto, el auge del pensamiento sapiencial en el judaísmo primitivo llevó a identificar la ley, incluso dentro del fariseísmo, con la sabiduría preexistente (Eclo): la *torá* era «el instrumento... para la creación del mundo» (*Abot*, 3, 14) y, en consecuencia, la ley interna de toda la creación y de la historia, y norma de toda vida humana. La ley, entendida en sentido sapiencial, llevaba al temor de Dios (1, 3), y este temor de Dios se entendía como observancia de la ley (1, 17); la ley era un todo unitario en el que los preceptos eran en igual medida expresión de la voluntad de una misma majestad divina (2, 1). En Pablo, por ejemplo en Rom 1, 18-3, 20, cabe reconocer como trasfondo esta concepción.

La ley prometía la vida al que la observara. Los saduceos y los esenios concebían aún esta vida prometida, en la época del cristianismo primitivo, como vida terrena del hombre; los fariseos, en cambio, enseñaban desde el siglo I a. C. que la vida presente tenía una continuación en el mundo futuro, que empezaría con la distribución de premios y castigos por la conducta observada respecto a la *torá* (Mc 12, 18-27 par; Hech 23, 6-8; *Abot*, 2, 1.7.16; 3, 1.14-16). De ese modo, la idea básica de la apocalíptica judía primitiva pasó a formar parte del fariseísmo. Desde entonces se aunaron, además del fariseísmo y la teología sapiencial, el fariseísmo y la apocalíptica. También Pablo da a entender que vive en una concepción de la realidad según la cual el mundo presente será sustituido por una realidad futura, y la puerta de entrada para la salvación final es el juicio divino (cf. *infra*).

En estas dos opciones decisivas para el fariseísmo se aprecia cómo éste pudo abrirse desde su orientación legal al cambio histórico de la época. Así, se sabe que mostró una apertura intelectual, en muchos casos, al helenismo y, en consecuencia, que trató de asimilar la situación de diáspora del judaísmo. Un bello ejemplo de esto es el caso del historiador judío Flavio Josefo (ca. 37/38 hasta finales del siglo I d. C.): oriundo de la nobleza sacerdotal, se adhiere en su juventud a los fariseos, participa en Galilea en la guerra judía, cae prisionero y en adelante se alinea con Tito hasta el final de la guerra; después vive en Roma gozando de los derechos de ciudadano romano y percibiendo un estipendio anual. Su obra literaria está dedicada a aunar el judaísmo y la cultura helenístico-romana sobre una base judía.

La ley contenía preceptos de todo tipo cuya importancia podía variar en la práctica. Las investigaciones recientes han mostrado que los fariseos se preocuparon especialmente de que todo el pueblo observara las leyes de pureza legal en la vida cotidiana y su cumplimiento no estuviera reservado a los sacerdotes. De ese modo la santificación ritual de la vida cotidiana pasó a ser un programa para todo el pueblo de Israel. A medida que este objetivo se imponía también en la diáspora helenística, el judaísmo aparecía con unos rasgos bien visibles frente a los no judíos. Si la santificación ritual como modo de mantener la propia identidad de pueblo de Dios fue el motor de la conducta farisea, se comprende que Pablo se mostrara tan agresivo en Damasco contra los judeocristianos, si éstos consideraban abolida esa barrera (cf. 4.2).

Con estas observaciones generales sobre el fariseísmo nos hemos limitado a caracterizar el marco que condicionaría la conciencia del judío Pablo. ¿Cabe especificar más? Habrá que utilizar para ello las cartas paulinas de un modo más consecuente de lo que se suele hacer. Esto significa que el que estudia datos de la tradición judía y concepciones judías en Pablo no debe considerar esos datos como un mero conocimiento general del judaísmo desde la perspectiva cristiana, sino que tendrá que indagar hasta qué punto representan el punto de vista de Pablo en su etapa judía. No parece probable que Pablo se formara una idea del judaísmo únicamente a partir de su conversión. Lo probable es que su juicio cristiano sobre el judaísmo, su descripción cristiana del

mismo y su recepción de los materiales judíos hundan sus raíces en el período judío del Apóstol. En efecto, es muy difícil imaginar que Pablo ha debido esperar a ser cristiano para hacerse una idea del judaísmo. Hay que decir, más bien, que cuando Pablo habla del judaísmo está pensando básicamente en su propio judaísmo de antaño. Hay en esto una diferencia sustancial entre el análisis de las cartas de Pablo y el análisis de la tradición sinóptica: en este último caso se fue formando una tradición de modo anónimo; en el primer caso cabe identificar a un portador individual de la tradición. En esta perspectiva podemos reconocer en Pablo algunos aspectos de su doctrina farisea. Esos aspectos se podrán atribuir al judío Pablo con mayor o menor fundamento según su grado de verificabilidad en las fuentes judías.

Hay que recordar, antes de cualquier planteamiento, que los datos que encontremos en los escritos paulinos vienen envueltos en el ropaje de la lengua griega. En ningún pasaje podemos comprobar claramente, mediante la simple retraducción al arameo, que Pablo hubiera efectuado sólo posteriormente —siendo ya cristiano— una transformación griega. Esto lleva a la hipótesis de que Pablo había formulado ya esas ideas en griego cuando aún era judío. Es un indicio más de que Pablo era un fariseo de la diáspora helenística.

Esto se confirma con el gran tema polémico que debatió la sinagoga de la diáspora con el helenismo: el monoteísmo estricto, que aparecía como un elemento único en el mundo de la religión romano-helenística, con su actitud sincretista y tolerante. El único Dios verdadero, creador y juez, aparece contrapuesto a los dioses (Rom 1, 18s; 1 Tes 1, 9). Los dioses carecen de realidad y no poseen ninguna significación positiva. Son, ante el monoteísmo judío, poderes inferiores; por ejemplo, demonios a los que se da un culto que no les corresponde (1 Cor 8, 4s; 10, 18-22). Ese culto es precisamente el pecado de los paganos, como expresión de su desobediencia al único Dios. Lleva a la perversión humana, lo cual demuestra que el mundo de los dioses paganos no trae la salvación a los hombres y será condenado en el tribunal de Dios (Rom 1, 18ss). Por eso no puede haber ningún compromiso entre judaísmo y helenismo en este tema. De ahí la necesidad de evitar toda actitud pagana en religión y en la conducta moral. «No tengas tra-

to con un pecador», reza un imperativo fariseo fundamental en *Abot*, 1, 7. El fariseo corriente —Flavio Josefo, antes citado, fue una excepción— vive, pues, con arreglo a un modelo de descalificación polémica según el cual Israel es la religión verdadera y todo lo pagano es una desviación pecaminosa. Si apreciamos de modo correcto el enfrentamiento en Damasco entre Pablo y los cristianos (cf. 4.2 y 4.3), tenemos que decir consecuentemente que él profesó el ideal de pureza fariseo y condenó todo culto pagano. «Santo eres y tu nombre es terrible, y no hay ningún Dios fuera de ti», oró también Pablo con la tercera bendición de la *Plegaria de las dieciocho peticiones*.

Esta plegaria comienza: «Alabado seas... Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob... Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra, escudo nuestro y escudo de nuestros padres...». Con ello se significan dos cosas: la faceta cósmica del Dios creador, hacedor del mundo y de la humanidad, y otra faceta particular en la línea de la historia sagrada, a través de la fe en una elección que comienza con los patriarcas de Israel. Es significativo que la plegaria comience con esta proclamación de Dios actuando en la historia sagrada. En Gál 2, 15, Pablo presenta la diferente situación inicial para judíos y paganos en el tránsito al cristianismo con toda obviedad, distinguiendo entre los judíos de nacimiento y los pueblos pecadores. El tratamiento del futuro destino de Israel en Rom 9–11 sólo es comprensible sobre la base de esa distinción entre el pueblo elegido y los otros pueblos. En virtud de este principio fundamental de la fe judía (cf. *Abot*, 1, 7; 3, 14; 4 Esd 6, 55s), Pablo se ve obligado a mostrar con el ejemplo del primer representante de la elección de Israel, Abrahán, que éste, en perspectiva cristiana, es ahora el padre de todos los creyentes (Gál 3; Rom 4). 1 Tes es una prueba de cómo Pablo acuña y conforma en sentido cristiano el principio de la fe en la elección, tan fundamental para la conciencia de Israel (cf. 6.2).

La conclusión inevitable es la descalificación de los pueblos paganos como idólatras, culpables y pueblos no elegidos (cf. Rom 1, 18ss; Gál 4, 8). También Pablo puede calificar a los paganos —ahora para expresar la diferencia respecto al cristianismo—, en continuidad con el juicio judío, de «gente torcida y depravada» (Flp 2, 15), citando Dt 32, 5... según la vieja costumbre farisea.

La óptica precristiana de Pablo se trasluce asimismo cuando prohíbe a los cristianos los procesos en tribunales «injustos», es decir, paganos (1 Cor 6, 1ss). En la sinagoga había un tribunal propio para no estar sometido (únicamente) a la jurisdicción pagana. Pablo lo aplica a la relación de los cristianos con los paganos.

Pablo destaca, por otra parte, los privilegios de Israel: su elección en virtud de la alianza de Dios con los antepasados, que dio a Israel la filiación divina; la legislación para el conocimiento de la voluntad del Dios de la alianza y para alcanzar la vida mediante su observancia; el único culto grato a Dios como medio de expiación por las culpas de Israel; las promesas, en fin, sobre todo la participación en la salvación final y el mantenimiento de la fidelidad por parte de Dios (Rom 3, 1s; 11, 2.28s). En Rom 9, 4 Pablo formula con claridad los privilegios de Israel en una doble serie de tres miembros. A Israel pertenece

la filiación	la gloria de Dios	las alianzas y
la ley,	el culto	las promesas.

Ambas series se interpretan recíprocamente: la filiación y la *torá* se implican también en *Abot*, 3, 14. La gloria (terrena) (de Dios) habita en el templo donde Israel celebra el culto. Las alianzas (patriarcas, Moisés) apuntan sobre todo a las promesas para el futuro de Israel. Pablo, el antiguo fariseo, describe así en Rom 2, 17ss al judío medio, consciente de atinar en sus rasgos:

1. a) se califica de judío,
- b) se apoya en la ley,
- c) se gloria de Dios,
- d) conoce la voluntad (de Dios),
- e) adoctrinado por la ley, acierta con lo mejor.

En paralelismo con este juicio sobre sus relaciones con Dios sigue la comparación con los paganos:

2. a) El judío está convencido de ser guía de ciegos,
- b) luz para los que viven en tinieblas,
- c) educador de ignorantes,
- d) maestro de niños,
- e) poseedor del saber y la verdad plasmados en la ley.

Ambos textos hablan, significativamente, del puesto destacado de la *torá*, de su observancia e imposición.

Como se sabe, en eso consiste el judaísmo según la interpretación farisea. Que Pablo como judío fariseo tenía esa mentalidad, es una conclusión razonable. Resulta aleccionadora la lectura de Flp 2, 15s para corroborar esta conclusión. En este texto, Pablo transfiere las pretensiones y la conciencia judías a la comunidad cristiana. Su esperanza es que los cristianos sean «irreprochables e inocentes». ¿No es ese el ideal del verdadero judío (Rom 2, 10.13; Flp 3, 6)? Deben ser además «hijos de Dios sin tacha» (cf. la filiación divina del judío Rom 9, 4) «en medio de una gente torcida y depravada» (cf. Rom 2, 19s), «brillando como antorchas en el mundo» (cf. Rom 2, 19) y «manteniendo un mensaje de vida» (cf. Rom 9, 4). A esta transferencia de los rasgos de una comunidad a otra hay que añadir que el propio Pablo se sitúa en el marco de estos privilegios judíos cuando evoca su pasado fariseo (Flp 3, 4-6).

El ideal básico del fariseísmo consistió en responder a esa elección divina, es decir, en guardar la *torá* como manifestación de la voluntad de Dios y hacerla efectiva en la vida de cada israelita (cf. *Abot*, 1, 12; 2, 7.12): una vida consagrada a la ley, para honra de Dios. Pablo juzga su propia conducta de judío a la luz de la ley como principio supremo, y se tiene por justo e intachable (Flp 3, 6; Gál 1, 14). No podemos condenar sin más esta actitud con arreglo a la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 11ss), como un intento de autojustificación; hay que tener presente que Pablo no hace depender el destino del hombre de su propio juicio sino del juicio del juez divino (1 Cor 4, 3-5), y también esto constituía la actitud farisea típica (*Abot* 2, 1.14s; 3, 1). «Justo» significa fiel a la ley según el juicio de Dios. Que este principio se preste, entre otras cosas, a que el hombre trate de ganarse la vida eterna mediante las buenas obras (cf. Rom 2, 7) o presente al juez esas obras (Lc 18, 11s), es otra cuestión.

La fidelidad a la *torá* supone la observancia de la ley como deber de toda la vida y la disposición a la penitencia por los pecados cometidos, y la propia ley impone la obediencia y la expiación:

Los justos confían en Dios, su salvador.
En la casa del justo no se acumula el pecado.
El justo vigila su casa para poder eliminar la injusticia
cometida con sus transgresiones.
Expía el pecado cometido por ignorancia
ayunando y humillando su alma.
El Señor purifica al hombre piadoso y su casa.

Así describe SalSal 3, 6-8 al justo, en contraste con el pecador, que acumula en su vida pecado sobre pecado (3, 9s). El justo sabe que vive de la misericordia divina que le ampara, y que debe estar siempre dispuesto, hasta la muerte, a la penitencia y la conversión (*Abot*, 2, 2.8.12; 3, 1.15; 4, 11). En este sentido hay que entender las afirmaciones paulinas de Flp 3, 6; Gál 1, 14. Pablo no diría a ningún judío que no puede ser justo en este sentido; pero restaría valor a todo eso por razón del conocimiento de Jesucristo (Flp 3, 7ss e *infra*, 12.4).

Una vida consagrada a la ley significa para el fariseo Pablo obediencia al Creador y Juez. Todos los hombres deben esta obediencia a Dios por su condición de criaturas. Israel tiene el privilegio de conocer la voluntad divina por medio de la ley. Este deber humano se expresa con especial claridad en la idea del juicio final. Pablo no se limitó a profesar como cristiano la idea del juicio final (por ejemplo 1 Cor 3, 5-17; 2 Cor 5, 10; Rom 14, 10-12), sino que elaboró además en Rom 2, 2ss de modo discursivo una visión judeo-helenística de la noción de juicio que se adjudica hoy, con razón, al material «prepaulino». Es obvio que el cristiano Pablo dirige aquí su discurso, de un modo intolerable para Israel, contra la concepción judía; pero lo hace partiendo de una base común (v. 2: «Sabemos que...»), y desde ese consenso considera culpable al judío en el juicio divino. Así pues, al margen de este énfasis polémico, aparece fundamentalmente la concepción tradicional del juicio. Pablo no se limita a emplear esporádicamente, en este texto, un vocablo helenístico-judío sin raíces (por ejemplo el término «juicio justo», v. 5); esos detalles lingüísticos sugieren una visión global que conforma el pensamiento de Pablo y en la que él es consciente de coincidir con el judío. Hay que decir, por tanto, que la concepción global del juicio en referencia a la cual coinciden Pablo y el judaísmo, es típica de Pablo como

antiguo judío de la diáspora ya que su idea del judaísmo no es una mera adquisición tardía de su época cristiana.

¿Qué decir de esta idea del juicio? La respuesta a esta pregunta debe darse al hilo del texto paulino y teniendo en cuenta las analogías judías. Todas se someterán al juicio futuro. Nadie puede escapar a él (Rom 2, 2s; 9, 18-24; cf. *Abot*, 2, 1; 3, 1). Pablo no trata de establecer un plazo ni una proximidad temporal del juicio. Lo importante no es conocer el día del juicio; lo decisivo es que la observancia de la *torá* o su rechazo tiene unas consecuencias para el juicio (cf. *Abot*, 2, 1.15; 3, 1). Se ha hecho del juicio un elemento al servicio de la «toralogía». Vienen a recordar que no se puede conculcar impunemente la voluntad de Dios; de Dios no se ríe nadie (Gál 6, 7); por tanto, cumple la *torá* (cf. *Abot*, 1, 16; 2, 8). Hasta el día del juicio transcurre el tiempo de la «riqueza de su bondad, paciencia y longanimidad», que quiere mover al hombre «a penitencia». El que no aprovecha este tiempo es un obstinado y se expone a la ira divina (Rom 2, 4s; cf. *Abot*, 2, 1.8.10.12). La historia aparece así como una posibilidad que Dios concede para llevar una vida consagrada a la ley, de cara al juicio final.

Los pueblos que no recibieron la *torá* escrita tampoco están dispensados de cumplir la voluntad de Dios, ya que conocen «por la naturaleza» el contenido de la ley, porque llevan «escrita la ley en sus corazones», como atestigua «su conciencia» (Rom 2, 14s); se trata de una idea estoica remodelada en sentido helenístico-judío.

El juicio final tiene carácter forense y escatológico. Se realiza «según verdad» (Rom 2, 2; *Abot*, 3, 16), es decir, «sin favoritismos» (Rom 2, 11; cf. *Abot*, 4, 22; *SalSal* 2, 18 etc.), como «manifestación del juicio justo de Dios» (Rom 2, 5; *TLev* 3, 2: 15, 2), donde Pablo utiliza un neologismo helenístico que no aparece en ningún otro pasaje. Las tres frases expresan la insobornabilidad del juez, que a nadie discrimina y juzga estricta e inexorablemente, con arreglo a los actos de cada persona (Rom 2, 6), aun «lo oculto del ser humano» (2, 16). Al asignar a cada uno su suerte definitiva, el juicio de Dios es justo (*iustitia retributiva*); responde a «la verdad», es decir, a la realidad de la persona. Pablo puede así en Rom 2, 6 citar *Sal* 62, 13 (cf. *Prov* 24, 12): Dios «pagará a

cada uno según sus obras». Esta frase significó en su origen el nexo estrecho entre acción y reacción, según el cual la consecuencia de una acción recae directamente sobre el sujeto, y Dios mantiene en vigor ese nexo. Pero ahora ha de leerse la afirmación en el contexto actual de los tres principios sobre el juicio, y adquiere así el significado de «retribución» escatológica: Dios hace justicia en su tribunal premiando a los buenos con el «salario que les adeuda» (Rom 4, 2.4) y descargando su «cólera e indignación» sobre los malhechores (2, 8ss). Así, *Aboth* habla también de «retribución» divina (1, 7) en referencia al «reparto» final (2, 1; 4, 2), cuando Dios pague como un amo el salario por el trabajo prestado (2, 16). El reparto tendrá lugar con arreglo al «libro» donde se registran todas las acciones de los hombres (2, 1); éstos tendrán que «dar cuenta» y Dios les «tendrá en cuenta» todo (2, 2; 3, 8). Este lenguaje de derecho laboral y mercantil se puede ilustrar con la imagen del tendero y del prestamista (3, 16). La «ira acumulada» (Rom 2, 5) ha de entenderse sobre este trasfondo. La idea es, pues, que Dios ratifica con su cuenta final la historia de la humanidad. Responde a las acciones de los hombres con su juicio. En este sentido, desde la perspectiva del juicio, tales acciones, tienen un significado de salvación y de perdición.

Para Rom 2 es fundamental, además, el hecho de que no se cuantifique el premio ni el castigo: sólo hay justos y pecadores, y sólo hay vida o tormento final: «Gloria, honor e inmortalidad» (otro concepto típicamente helenístico) o «gloria, honor y paz» (2, 7.10) dicen lo que es la «vida eterna» (Pablo la define en sentido cristiano y nuevo en 1 Tes 4, 17; 5, 10). Y a la inversa, la «ira e indignación» (Rom 2, 8) son cualificaciones del estado de condenación definitiva. Hay que recordar cómo describió Pablo su buen comportamiento bajo la ley: justo significa ser fiel a la *torá*. Estas frases muestran con claridad los dos desenlaces paralelos de la vida. En 1 Tes 4, 13–5, 11, el cristiano Pablo no mostrará ya ningún interés por la suerte de los increyentes: persigue únicamente la salvación de la comunidad escatológica. El interés judío por la justicia restablecida en el fin del mundo reclama, no obstante, ese doble aspecto (por ejemplo SalSal 3, 6–12 etc.). Pablo, como cristiano, coincidirá con la visión farisea en cuanto que también para él únicamente se conocerá la cualificación funda-

mental en el juicio final y, en aquel momento, habrá un único estado de salvación.

Esta idea del juicio dice entre líneas algo relacionado con la antropología: el fariseísmo presupone que el imperativo «haz esto» va dirigido a una persona a la que cabe decir que «es capaz de» hacerlo. El pecado es un fallo por omisión de un comportamiento posible de la persona, no el reflejo de una cualificación negativa del sujeto mismo. Con otras palabras, el libre albedrío es una doctrina farisea (cf. por ejemplo, *Abot*, 3, 15). Siendo el hombre, en principio, libre para hacer el bien o el mal, no estando por tanto esclavizado por el pecado (Rom 7, 14s), basta examinar sus obras, y él mismo no necesita de ninguna renovación radical para poder realizar acciones buenas. En este punto Pablo pensará de otro modo después de su conversión y modificará su juicio sobre el ser humano (cf. *infra*, 14.3).

Ante este esquema de las ideas paulinas sobre el juicio final, una ojeada al judaísmo helenístico permite constatar que Pablo hizo suyas, no siempre pero sí en algunos casos, ciertas nociones tomadas de la apocalíptica judía. Así lo confirman, por ejemplo, Test XII, OrSib y Hen esl. Especialmente LibAnt, escrito por un autor que al menos tuvo afinidades con el pensamiento fariseo, muestra el uso que hizo el fariseísmo del pensamiento apocalíptico para la interpretación de la ley. Aquí encontramos una nueva versión de la historia de Israel que amplía el relato del diluvio universal tomándolo como señal de la ira de Dios (cf. Rom 1, 18ss antes de 2, 1ss); pero añade que al final de los tiempos Dios resucitará a todos los muertos y «pagará a cada uno según sus obras» (cf. Rom 2, 5s). Los que se salven serán los «justos», que vivirán en una «morada eterna» (LibAnt 3, 9-10).

El hecho de que el fariseísmo se aproximara al esquema del juicio final propio de la apocalíptica, considerándolo como parte integrante de su concepción de la ley, interpretando por tanto la vida prometida en la *torá* como una vida escatológica posterior al juicio, no autoriza a equiparar a los fariseos con los apocalípticos. El fariseo Pablo tampoco era apocalíptico, como no lo fue el autor del LibAnt o el orante de SalSal o los maestros de Israel que toman la palabra en Aboth. La apocalíptica, en efecto, pretende alcanzar mediante ciertas revelaciones extraordinarias, atribuidas a

grandes personajes, el conocimiento de unas verdades no contenidas en la ley judía. Pretende prestigiar ciertas verdades adicionales refiriéndolas a Moisés y antes de él (cf. por ejemplo, 4 Esd 14, 37-48). Un fariseo no admite más autoridad que Moisés: la ley basta para obtener la vida. Así, la respuesta que recibe el rico epulón en Lc 16, 27ss a su ruego de hacer una revelación especial a sus hermanos es típicamente farisea: «Tienen a Moisés y a los profetas... Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se dejarán convencer aunque resucite un muerto». Por eso el fariseo no enseña amparándose en el pseudónimo o en el anónimo; enseña con la autoridad de Moisés. Para él no hay un antepasado como Henoc o como Esdras que se apoye en revelaciones especiales que estaban ocultas y sólo se manifiestan al vidente; él reconoce únicamente la revelación de Dios por medio de la ley en el Sinaí y su interpretación por la tradición oral (*Abot* 1, 1).

La revelación especial a la que se remite la apocalíptica suele ser expresión de una conciencia de crisis; ésta concibe la historia terrena como historia de perdición en la que se ocultó o desatendió el sentido de la acción de Dios. Esa revelación especial está destinada a superar la perplejidad e incertidumbre apocalíptica en lo concerniente a la experiencia del mundo en sentido histórico y cósmico, enseñando cómo el mundo y la historia están sujetos a un orden y una periodización ocultos, pero que ahora se han revelado a los elegidos, y cómo ha llegado el momento final del mundo y de la historia. El fariseo, en cambio, presenta la historia como tiempo de la paciencia de Dios, tiempo universal y estable, en el que cada cual tiene la posibilidad y el deber de cumplir la *torá* para rendir cuentas, un día, ante Dios. No necesita de una ninguna periodización secreta de la historia ni de un saber cósmico especial sobre el mundo y los acontecimientos últimos. El juicio final se concentra para él en el sentido antropológico de la recompensa y el castigo de cada persona con arreglo a los preceptos de la *torá*. Así, Pablo como cristiano sigue manteniendo formalmente esta postura (Rom 14, 10; 2 Cor 5, 10, etc.). De la época en que era fariseo procede esta tradición (*Abot* 3, 1): «Fíjate bien en tres cosas y no caerás en poder del pecado. Recuerda de dónde has venido, adónde vas y a quién tendrás que rendir

cuentas. ¿De dónde has venido? De una gota maloliente. ¿Adónde vas? A estómagos y gusanos. ¿Ante quién tendrás que rendir cuentas? Ante el rey de reyes...». Para el fariseo, el individuo puede confiar siempre en la vida porque la esperanza de la retribución divina es constante e inmovible. Lo que importa es siempre el individuo y su observancia de la *torá*. El tiene que responder de sí, totalmente solo, en el juicio futuro. No necesita saber más en la vida. Y este saber fundamental queda garantizado por Moisés.

3. Pablo y el helenismo

Hemos comprobado ya, de pasada, que el Pablo fariseo de la diáspora profesó un judaísmo de cuño helenístico (cf. *supra*, 3.1 y 3.2). Examinemos este punto más de cerca. En todo caso, cabría eludir esta cuestión especial señalando que el judaísmo en la época del cristianismo primitivo, se considera como un judaísmo helenístico. Este calificativo está justificado en parte: cuando los imperios diadocos ocuparon la herencia de Alejandro Magno en la cuenca inferior del Mediterráneo, toda esta región cayó bajo la influencia de la lengua y de la cultura greco-helenística. Todo el judaísmo sufrió esa influencia. Pero la situación no era idéntica cuando un judío se unía a los macabeos para luchar contra la helenización extrema, cuando un esenio adoptaba una orientación asideo-sacerdotal o cuando un habitante de las aldeas de Galilea seguía la religión tradicional de los antepasados con esporádicas asimilaciones de la cultura griega; cuando un Flavio Josefo estudiaba la *torá* y la retórica griega, cuando Aristóbulo y Filón profundizaban en la filosofía griega para unificarla con la fe judía o cuando Demetrio, Eupolemo y Artapano elaboraban una apologética judía frente a la religión y a la cultura griegas. Había, obviamente, grandes diferencias en el grado de helenización de una persona o de un grupo en lengua, religión, educación y cultura. La situación no era la misma cuando uno había crecido en Judea o en Alejandría, cuando alguien manejaba el griego con dificultad y sólo para asuntos de la vida cotidiana o cuando, además de conocer la lengua, se había convertido «ánimicamente» (cf. F. Josefo, *Contra Apionem* I, 180)

en un griego. ¿Dónde hay que colocar a Pablo de Tarso dentro de este espectro?

En un plano muy general, Tarso contaba sin duda con posibilidades institucionales para ofrecer una educación helenística basada en el idea de una formación universal modélica (cf. *supra*, 3.1). En tiempo de Pablo cabe suponer la existencia, en líneas generales, del siguiente plan formativo: se enseñaban primero las disciplinas elementales (gimnasia, música, lectura y escritura). Esta formación corría a cargo de preceptores y esclavos. Sobre esa base se impartía la formación general superior. Era la tarea de la retórica con sus escuelas. Estas enseñaban gramática, lectura de los clásicos, retórica (arte del discurso y de la composición), dialéctica (fundamentos de filosofía), matemática y teoría musical. Seguían como culminación de la enseñanza las escuelas de los filósofos, donde se transmitían también los conocimientos técnicos más importantes de la antigüedad en todos los campos del saber.

Es difícil suponer que una familia judía cuya actitud religiosa era de fidelidad a la ley y de orientación farisea (cf. *supra*, 3, 2), enviara a su hijo a una escuela pagana; pero es obvio que Pablo pudo escuchar esporádicamente a un retórico o filósofo pagano. En sus escritos no delata un conocimiento de la filosofía griega ni de los clásicos antiguos. En esto difiere claramente de Filón. Por eso, parece más probable que hubiera cursado un sistema educativo judío de la diáspora helenística. Este sistema constaba de materias didácticas que en los dos primeros grados de formación eran muy similares a las de la escuela pagana, por la presión misma de la competencia. Podía haber y había, obviamente, diferencias. Huelga decir que la *torá* era el tema capital de la enseñanza. La gimnasia no era bien vista entre los judíos y se podía omitir. Entre los idiomas, el arameo y el griego figuraban con preferencia en el plan de estudios. La introducción a la filosofía griega se podía enseñar sólo con reservas o incluso se omitía en absoluto; pero es muy improbable que se renunciara a la retórica: aunque los judíos creaban su propia jurisdicción cuando podían, tenían que acudir a los tribunales paganos si el acusador no era judío. Parece que muchos judíos helenísticos tampoco renunciaban a pronunciar en una asociación o una fiesta privada un discurso tolerable o incluso grato a oídos helenísticos. Podemos concebir, pues, el

sistema educativo judío en la diáspora helenística en perfecta analogía con la formación helenística.

Nosotros adoptamos la hipótesis de que Pablo recibió esa educación general superior judía que correspondía al segundo grado de la formación helenística. Esta tesis encuentra su mejor apoyo en el lenguaje del Apóstol. Pablo se atiene a una terminología corriente: todos los no judíos son «griegos» (por ejemplo Rom 1, 16; 2, 9s; etc.). Esta equiparación tiene primariamente un significado histórico-teológico: ser griego significa ser pagano. Pero la equiparación significa también que para los no judíos la *lingua franca* es normalmente el griego. Así, Pablo escribe en lengua griega, no sólo a Filipos y a Corinto sino también a la remota Galacia y a la más romana de las ciudades: Roma. El plurilingüismo del campo misional pagano-cristiano (cf. Hech 2, 8-11) no constituye para Pablo un problema serio porque él mismo, de pequeño, había aprendido el griego en Tarso y se encontró en todas partes, en entornos urbanos similares, con el griego como lengua corriente.

Podemos precisar más los conocimientos del griego que poseía Pablo: hablaba con soltura y sin semitismos la denominada *koiné*. Pensaba en esta lengua y su estilo no es forzado ni duro en comparación con otros textos de la época. Conoce bien la gramática griega. A veces compone frases de griego clásico. Cita la Escritura, generalmente de memoria, en la traducción de los Setenta, que sin duda leía desde su juventud y fue la base de su aprendizaje; de otro modo, difícilmente hubiera podido citarla con tal profusión. El griego no es, pues, para Pablo un mero medio de acercamiento a sus lectores y oyentes, sino un aspecto en su propia formación. Por eso tiene sentido presuponer en esta materia una formación escolar en su juventud.

Otro campo de observación para nuestro tema son los medios generales de composición epistolar y los recursos de argumentación y exposición que Pablo utiliza en las cartas. Pablo domina desde el principio el estilo epistolar cuando, a tenor del formulario griego, divide el inicio en *superscriptio* (indicación del remitente), *adscriptio* (indicación del destinatario) y *salutatio* (saludo formal), y hace de la *salutatio* una oración gramatical propiamente dicha al modo judío-oriental. En la conclusión de las cartas se advierte también un procedimiento corriente. Dentro de las cartas,

Pablo logra ordenar correctamente su discurso en problemáticas tan complejas como las que aborda, por ejemplo, en Rom 1-8, hacer visible su conexión, articularlo racionalmente con signos de puntuación e iluminar un tema con formulaciones acertadas. Esto suele requerir una formación escolar, aun contando con el talento y la capacidad autodidacta del sujeto. A ello se añade que Pablo no utiliza cualquier recurso estilístico, sino los modelos de argumentación helenística y el método de la diatriba (si se permite este término vago como concepto general). Se evidencia así, de nuevo, la influencia helenística de una formación superior.

También resulta aleccionador un examen de la retórica. Pablo y la retórica griega es un tema muy estudiado recientemente. El que sabe hasta qué punto toda la vida pública estaba presidida en el helenismo por el conocimiento de la retórica, cómo ésta dominaba en el ágora, en la *gerusía* y en las asociaciones, cómo los oradores aparecían tanto entre los predicadores itinerantes de todo tipo como en el mundillo variopinto de los sofistas, no puede negar a Pablo al menos algún conocimiento en este terreno. A primera vista parece, sin embargo, que Pablo no recurrió mucho a la retórica. Se desmarca de sus diversos adversarios de Corinto diciendo que evangelizó «sin ostentación de elocuencia o saber» (1 Cor 2, 4; cf. 1 Cor 1, 17.20; 2, 1.13) y calificándose de «inculto en el hablar» (2 Cor 11, 6). Parece que los corintios lo veían de apariencia personal débil y de escasa elocuencia (2 Cor 10, 10). Lo cierto es que esta impresión pasa al extremo contrario en sus cartas. Ya a los tesalonicenses les escribe diciendo que no se presentó entre ellos con palabras aduladoras o movido por la codicia (1 Tes 2, 5).

Al menos estos textos ponen de manifiesto que Pablo rehúsa competir con los que basaban su éxito en la apariencia exterior y en la elocuencia; él atribuye a Dios la eficacia de su discurso y rebaja su propia capacidad retórica. No se limita a desechar radicalmente toda retórica, sino que a través del contenido de sus palabras pretende despertar la fe en el evangelio y en su eficacia.

Cabe entender esto como una variante religiosa específica en el debate retórico de la época. La creciente influencia de Cicerón en la formación había hecho que la línea aticista, con su gusto por la formalización, que daba preferencia a la forma del discurso so-

bre el fondo, quedara contrapesada con la idea de que el punto de partida de la acción retórica tiene que ser el bagaje de saber del orador: el discurso ha de convencer sobre todo por el contenido y no por la forma retórica. No obstante, tiene sentido preguntar si Pablo muestra una capacidad retórica; sobre todo, teniendo en cuenta que pugna apasionadamente con sus adversarios sobre el modo de «persuadir» mediante el discurso (cf. 1 Cor 2, 4; 2 Cor 5, 11; temáticamente 2 Cor 10-13). De ese modo aborda una de las funciones clásicas del discurso antiguo. Así, Gorgias ejerció una larga influencia al definir la retórica como «maestra de la persuasión» (Platón, *Gorgias*, 453a). Se sabía en la antigüedad cómo este arte de la persuasión es de gran importancia en la política y en los tribunales, y cómo puede también encubrir la verdad.

En tiempo de Pablo la retórica formaba parte de la educación ciudadana. Se distinguían tres tipos de discurso: el discurso forense, el discurso político y el discurso ocasional. El primer tipo ejercía una especie de punto de referencia en esta tríada. Influyó en ello, sin duda, la tendencia de los griegos a los pleitos procesales. Esos discursos podían reportar también buenas ganancias. Todos podían asistir con regularidad a los discursos de defensa ante los tribunales, someterse a su influencia y familiarizarse con su técnica; también Pablo de Tarso. Por eso no es extraño que se haya hecho notar recientemente que Pablo se apoya en el discurso forense precisamente cuando tiene que defenderse y reacciona polémicamente. Sobre todo 1 Cor 1-4; 9; 15; 2 Cor 10-13; y Gál son pasajes donde el Apóstol utiliza al menos algunos elementos del discurso forense. Aunque no suele adoptar métodos académicos y el género epistolar tampoco se presta a la retórica, es indudable que su modo expositivo se inspira en la retórica de la antigüedad. También aquí, todo hace pensar que Pablo adquirió en Tarso estos conocimientos de su época. Cabe preguntar de nuevo cómo alcanzó esa formación. No parece posible que su medio de aprendizaje fuera sólo la plaza pública. Esta explicación es insuficiente. ¿Se familiarizó Pablo con los manuales antiguos de retórica a través del maestro judío? Cabe presumirlo. ¿Quizá leyó incluso la *Rhetorica ad Herennium*, falsamente atribuida a Cicerón, o la obra de éste *De inventione* o algún escrito estoico? Podemos formular esta pregunta, pero no tenemos suficiente base para contestarla.

Hagamos un alto para ver el resultado provisional: Hay varios indicios que corroboran juntos la impresión de que Pablo había recibido una formación general superior, abierta al helenismo. No es correcto, pues, utilizar sin más una dudosa relación entre Gamaliel I y Pablo para vincular a éste con un judaísmo de orientación palestina sin una influencia helenística relevante. Pablo mismo muestra en el espejo de sus cartas la notable formación helenística que había recibido. Sólo así se explica que el antiguo judío se dedicara de modo consecuente a la fundación de comunidades pagano-cristianas y que pudiera afrontar perfectamente la relación con los cristianos de procedencia helenística. La prueba decisiva es el caso de Corinto. No podemos decir que Pablo no superase esta prueba. El supuesto de que Pablo pudo capacitarse para ello con el hermeneuta de la ley judía Gamaliel I habría que demostrarlo expresamente.

Hay una formación que se adquiere normalmente mediante escolarización y una formación que la vida misma da mediante la experiencia de cada día. El que pasó su juventud en Tarso, participó en la cultura helenística por estar integrado en la vida de la ciudad aun dentro de las limitaciones impuestas por su condición judía. Esa cultura helenística se puede adquirir también, obviamente, por la vía escolar; pero ciertos indicios existentes no bastan para asegurar una formación escolar especial. Veamos algunos de ellos.

Hay textos de la correspondencia paulina en los que el Apóstol parece insertar en antiguas tradiciones judías unas concepciones helenísticas que aparecen ya estrechamente entrelazadas con el contexto judío. No es difícil aducir algunos ejemplos: Así, la sinagoga helenística le enseñó que se podía asociar la idea estoica de la revelación natural a la polémica judía contra el mundo pagano (cf. Rom 1, 18ss; 2, 12ss). También su conocimiento del politeísmo pagano y su juicio sobre el mismo se remontan ya al período precristiano (cf. 1 Tes 1, 9; 1 Cor 8, 1-6; 10, 14-22). Como judío helenista, Pablo había conocido la parénesis helenizada, que él modificó a su vez como cristiano (cf. por ejemplo el catálogo de vicios en Rom 1; Gál 5). La misma sinagoga helenística que cultivaba las relaciones con el Estado pagano y utilizó el lenguaje helenístico-romano de la administración política, permitió a Pa-

blo adoptar una postura y un lenguaje como los que encontramos en Rom 13, 1-7. La interpretación sinagoga de los Setenta conoce ya el método alegórico, influido de espíritu griego, tal como lo emplea Pablo, aunque rara vez (cf. 1 Cor 10, 1-13; Gál 4, 21-31); así se constata sobre todo en Filón, el coetáneo (algo mayor) de Pablo en la Alejandría egipcia. Estos ejemplos, que se podrían multiplicar, ponen de manifiesto que Pablo estaba abierto, ya de judío, a la cultura helenística.

Pero el helenismo paulino no se limita a estos fenómenos que aparecen en un marco típicamente judío. Pablo se muestra también como un griego en contextos cristianos: cuando describe su existencia apostólica como una competición en el estadio de un gimnasio griego (1 Cor 9, 24-27), está reflejando su socialización helenístico-urbana, que le había familiarizado con las tradiciones de una filosofía popular. En su lenguaje sobre el bautismo, Pablo recurre a las imágenes y expresiones de las religiones helenísticas de los misterios (cf. Rom 6, 1ss), aun sin conocer directamente ese culto. Su idea de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (Rom 12, 4ss; 1 Cor 12, 12ss) es difícil de explicar sin el trasfondo de la filosofía griega. El que pretenda ignorar las referencias formales y de contenido a la tradición helenística en el «himno a la caridad» (1 Cor 13), difícilmente podrá describir adecuadamente el trasfondo histórico-cultural del mismo. Las fórmulas estoicas para expresar la omnipotencia divina (Rom 11, 36; 1 Cor 8, 6) abundan en lo mismo. También estos ejemplos se pueden multiplicar. El que habla y piensa en sentido helenístico con tanta naturalidad tiene que haberse familiarizado con ese mundo en los años decisivos de su educación juvenil, ya que Pablo no pudo aprender todo eso con posterioridad, en Antioquía. Es significativo que también en estos casos se pueda demostrar la existencia de procesos similares de apropiación helenística en las sinagogas helenísticas (por ejemplo competición: 4 Mac; lenguaje místico: Filón; sobre 1 Cor 13, cf. en especial 3 Esd 4, 34-40). Cabe constatar, pues, también para estos casos que el vivir en una ciudad helenística y la educación helenístico-judía del joven Pablo le prepararon para emplear más tarde con independencia, como cristiano, el espíritu y la tradición del helenismo como algo propio.

LA VOCACION DE APOSTOL DE LOS PAGANOS

1. *Las fuentes y los problemas de su interpretación*

Poco después del cambio producido en la vida del Apóstol al pasar de perseguidor de los cristianos a anunciador del evangelio, surgió la leyenda paulina que fijó lo específico, de su persona y de su posición respecto a la comunidad cristiana, una leyenda que narraba desde la óptica de la comunidad todo aquello que diferenciaba al Apóstol del resto de los cristianos de su tiempo. El hecho de ocupar un puesto excepcional —no solo a juicio del propio Pablo, sino ante la opinión de la cristiandad de la época— promovió esa tradición sobre su persona. Pablo se refiere a esa tradición en Gál 1, 23s cuando escribe: «Ellos (las comunidades cristianas de Judea) habían oído decir únicamente que el antiguo perseguidor predicaba ahora la fe que antes intentaba destruir, y alababan a Dios por causa mía».

El Apóstol da por supuesto que esta tradición es conocida en Judea y en Galacia: en toda la cristiandad. La comparación con el texto similar de Hech 9, 20s pone de manifiesto una bisección en la vida del Apóstol (perseguidor... anunciador) en relación con la comunidad cristiana, y esta bisección se articula en el esquema antitético «antes... ahora» orientado temporalmente y tomado del lenguaje bautismal (cf. 1 Cor 6, 9-11; Rom 5, 8-11; Col 2, 13; etc.). Lo que más sorprende es el uso del verbo «destruir», que Pablo sólo utiliza, aparte este pasaje, en Gál 1, 13, refiriéndose asimismo a su actividad de perseguidor. Gál 1 depende en esto, sin duda, de esa leyenda del cristianismo primitivo, visible en Hech 9. El hablar de anuncio o de destrucción de «la fe» en

sentido absoluto sugiere también un lenguaje parapaulino (cf. Gál 6, 10).

La génesis y narración de esta leyenda se puede enmarcar en el contexto, más amplio, de leyendas análogas que surgieron muy pronto en torno a los grandes personajes del cristianismo primitivo. No interesó tanto la biografía de esos personajes sino su vinculación a la Iglesia y su relevancia para la nueva fe. Así, Pedro era el primer testigo pascual (Lc 24, 34; 1 Cor 15, 5), Esteban fue considerado protomártir del cristianismo (Hech 6s) y Epéneto era conocido como el primer bautizado de Asia (Rom 16, 5). En este esquema entra Pablo como antiguo perseguidor y ahora anunciador de la fe. Esta leyenda de Pablo parece tener un origen remoto: aparece formulada desde la óptica del centro pospascual más antiguo del cristianismo y presupone que a Pablo no se le conocía aún personalmente allí, entre los cristianos de Judea. Por eso debió de formarse muy pronto, después de la vocación paulina y, desde luego, antes del concilio de los apóstoles (cf. *infra* 5.2).

Sobre la recepción de Pablo durante el período pospascual se conocen otros dos textos que están influidos por la leyenda paulina independientemente de las cartas del Apóstol y reflejan el giro producido en su vida: Hech 9, 1-22 (22, 3-21; 26, 9-20) y 1 Tim 1, 12-16.

El segundo de estos textos, junto con la tradición que transmite, es de fecha relativamente tardía y bastará con breve referencia a él. Dice así: «Qué agradecido estoy al que me dio fuerzas, a Jesucristo nuestro Señor, por la confianza que tuvo en mí al designarme para su servicio; en mí, antes un blasfemo, perseguidor e insolente. A pesar de eso, como lo hacía con la ignorancia del que no cree, Dios tuvo misericordia de mí; y se desbordó la generosidad de nuestro Señor, dándome fe y amor cristiano. Mucha verdad es ese dicho y digno de que todos lo hagan suyo: 'que Cristo Jesús vino al mundo para salvar pecadores'; nadie más pecador que yo, pero, precisamente por eso, Dios tuvo misericordia de mí, para que Cristo Jesús mostrase en mí el primero hasta dónde llega su paciencia, proponiendo un ejemplo típico a los que en el futuro creyesen en él para obtener vida eterna».) El texto propone la conversión paulina como caso ejemplar del amor de Dios a los pecadores, por medio de Cristo, extensivo a todos los

hombres. Pablo era blasfemo, perseguidor y enemigo de la Iglesia; pero esto hay que achacarlo a ignorancia, como la idolatría de los paganos según el discurso del Areópago (Hech 17, 30). Por eso Dios tiene «paciencia» (cf. Rom 2, 2) y se muestra misericordioso.

Por una parte, Pablo juzga de modo diferente su actividad persecutoria (cf. *infra*); por otra, el lenguaje del texto se ajusta a un determinado sermón de conversión que contrasta con Pablo: en lugar de la ignorancia que justifica el perdón, Pablo subraya lo inexcusable de la conducta humana (Rom 1, 32; 2, 1; 3, 9ss). Aunque pueda también paradigmaticar su vocación (Flp 3), ésta es un caso modélico de justificación del pecador que descalifica aun las cosas positivas de su vida anterior, y no de conversión del pecador ignorante. En esta tipificación, los aspectos históricos concretos del cambio paulino se reducen a ciertas alusiones de carácter muy general (antes perseguidor y enemigo, ahora servidor); por eso, el texto no aporta nada al juicio histórico sobre la vocación del Apóstol. Pertenece a la historia de la imagen tardía de Pablo.

El otro texto, Hech 9; 22; 26, quedó tan grabado en la conciencia cristiana que ha determinado en buena medida la imagen de Pablo hasta hoy. Pero también este texto, bien analizado, se aleja mucho de la idea que Pablo tuvo de su vocación. Basta remitir, para demostrarlo, a Hech 9 y añadir esporádicamente las variantes de Hech 22; 26. Con razón hay actualmente un amplio consenso en afirmar que Hech 22; 26 son variantes narrativas de Lucas y que Hech 9 es la tradición lucana tomada de la leyenda paulina general.

Los objetivos de la narración lucana aparecen claros ya en una primera aproximación: Lucas, que rehúsa dar a Pablo el título de apóstol en el sentido de Hech 1, 21 (apóstol es el que convivió con Jesús y es testigo pascual; Hech 14, 4.14 aplica ese término a Pablo con el significado de un misionero de la comunidad), distingue expresamente entre los acontecimientos fundamentales de pascua y la visión de Pablo: el Resucitado se presenta personalmente ante el grupo de apóstoles (Lc 24); este tiempo de apariciones culmina en la ascensión de Cristo. Con el acontecimiento de pentecostés, el fenómeno pneumático fundamental que abre el camino del evangelio pertenece ya al pasado. Sólo ahora se pro-

duce la vocación de Pablo, y únicamente mediante una visión del cielo y en un acontecimiento de valor muy limitado. Ese acontecimiento es incompleto porque sólo a partir de la comunidad, Ananías, guiado por la inspiración divina, hace de Pablo un cristiano, es decir, lo bautiza (a diferencia de los apóstoles) (Hech 9, 18s) y le encomienda el servicio del Señor (9, 15ss). ¿Será ése el Pablo que se siente llamado por Dios independientemente de toda autoridad humana (Gál 1, 10-17), relaciona su visión del Señor con las apariciones de pascua (1 Cor 15, 1-11) y recaba para sí el mismo título de apóstol que llevan Pedro y los otros (1 Cor 9, 15; Gál 1)?

Lucas, además, elabora el tema tradicional del perseguidor extremando cualitativa y cuantitativamente sus rasgos: Pablo aparece —coincidiendo con la leyenda de 1 Tim 1— como «blasfemo, perseguidor e insolente» (1 Tim 1, 13), como prototipo del pecador al que visita la gracia mediante la conversión y que pasa a ser así el caso ejemplar en la doctrina cristiana de la salvación por la misericordia de Dios. De ahí también el triple relato detallado de la conversión de Pablo en los Hechos de los apóstoles. Por eso Lucas puede contraponer a la persecución total desatada por Pablo y que concluye con su conversión, el gran éxito misionero de Pablo como consecuencia de esta gracia divina. La analogía se encuentra, de nuevo, en 1 Tim 1, 14 (cf. sin embargo, ya 1 Cor 15, 10).

Lucas desarrolla así el tema: Comienza una «gran persecución» sobre la Iglesia en Judea; Pablo penetra en las casas y arrastra a la cárcel a hombres y mujeres (Hech 8, 1-3). Se propone desarticular la comunidad cristiana, conseguir por la fuerza la abjuración de los cristianos e incluso aniquilarlos (8, 3; 26, 9-11; 22, 4). La dispersión de los perseguidos (8, 1) hace que Pablo extienda la persecución a todos los lugares de huida (26, 11) y pida autorización al sumo sacerdote (9, 1.13s.21), respirando «amenazas de muerte contra los discípulos del Señor», para llevarse detenidos a Jerusalén a hombres y mujeres (9, 1s). Pablo, pues, emprende una persecución planeada, autorizada por el sanedrín, extensa y cruenta con el fin de disolver el grupo de cristianos existente en las sinagogas. Es evidente el afán de cargar las tintas y sobredimensionar la sombra oscura del Apóstol. Es algo característico de los

textos de la sinagoga helenística, que solía pintar con crudeza las persecuciones desatadas contra ella (cf. por ejemplo 3 y 4 Mac).

Lo que queda para la perspectiva del historiador es la persecución damascena como telón de fondo de la vocación de Pablo. Hemos visto ya que en el período de los helenistas Pablo no estaba en Jerusalén (cf. 2). Esto permite concluir que la referencia a la autorización del sumo sacerdote es únicamente construcción de Lucas. La autorización iba encaminada a facilitar el viaje de Jerusalén a Damasco. Notemos de paso que tal autorización suscita, además, problemas de tipo histórico-jurídico. La persecución en las ciudades, aparte de Jerusalén (26, 11), queda imprecisa e inconcreta en el texto; lo único claro es que la tradición local sobre «Damasco» es un elemento antiguo y estable del relato tradicional de la conversión que aparece en Hech 9. Pablo fue, en Damasco, un perseguidor de los cristianos. Es dudoso que se puedan extraer de Lucas otros datos históricos ciertos.

Es obvio que Lucas no modificó sustancialmente el contenido de Hech 9. Al margen de la discusión sobre añadidos concretos, está claro que él narra una tradición preexistente. La estructura de esa tradición se ajustaba probablemente a la antigua leyenda paulina que hemos encontrado en Gál 1, 23s: la comunidad refiere que «el que antes nos perseguía, ahora anuncia la fe que intentó destruir». Hech 9 reproduce así el doble aspecto de la actitud, primero negativa y después positiva, de Pablo hacia la comunidad: el perseguidor se convierte en anunciador. La comunidad que narra así una leyenda personal, la conversión de un hombre conocido en el cristianismo, no se interesa por la conciencia apostólica de Pablo ni por la teología paulina o por la gran labor misionera del Apóstol entre los paganos, ni por el nexo de la conversión con los sucesos de pascua, etc., sino que hace de una persona famosa —en perfecta analogía con 1 Tim 1— el caso ejemplar de conversión para edificación de la comunidad y estímulo de los indecisos.

La leyenda piadosa consta así de dos partes: El perseguidor que quiere destruir la comunidad es «destruido» a su vez por el Señor de la comunidad (material básico 9, 1-9). El Señor cuida, por medio de Ananías, del restablecimiento del perseguidor enfermo, para que pueda proclamar a Jesús como Hijo de Dios (mate-

rial básico 9, 10-22). Ciertos rasgos estructurales decisivos y muchos detalles concretos denotan un marco narrativo supraindividual. Esto es válido no sólo para el diálogo (lucano, sin duda) de la visión en 9, 4b-6 (cf. Gén 46, 2s; Ex 3, 4-10; etc.) y el tópico del breve episodio de curación milagrosa en 9, 17-19, sino también para la estructura y desarrollo de todo el relato. Se puede comprobar esto en un estudio comparativo de la leyenda de Heliodoro en 2 Mac, de la novela de conversión de José y Asenet (JA) y de numerosas repeticiones de 3 Mac. Todos estos textos pertenecen a la sinagoga helenística, que prestó así los materiales para que los cristianos pudieran narrar cosas parecidas sobre Pablo. Fueron judeo-cristianos helenistas los que utilizaron contra la sinagoga el legado de ésta, refundido en sentido cristiano (cf. Hech 9, 20.22). Así se explica quizá que falte aquí la contraposición, fundamental para Pablo, entre la persecución alimentada por el celo de la ley y el giro hacia los paganos dejando de lado la observancia de la ley. Pablo no recibe la vocación de apóstol de los paganos, sino que es un judeocristiano convertido que defiende en la sinagoga la verdad del cristianismo.

Como resultado de estas consideraciones sobre Hech 9 cabe señalar que los Hechos de los apóstoles no permiten comprender históricamente la vocación del Apóstol, ya que la leyenda de la conversión es un desarrollo narrativo, surgido después de Gál 1, 23s, de esta tradición parapaulina. Su núcleo de verdad histórica radica en la tradición local de Damasco, en el dato de la persecución y en el hecho del cambio de Pablo. Todo esto lo conocemos también, y mejor, por el propio Pablo. Pero el texto de Hech 9, con el personaje de Ananías, que resulta difícil considerar como pura invención, añade quizá algo más: él fue posiblemente, el primer cristiano de Damasco que se ocupó de Pablo después de su vocación.

Sólo nos resta, pues, atenernos al testimonio que el Apóstol da de sí mismo. Pero esto nos plantea también problemas de consideración. Ya los materiales que hemos de utilizar son tema de debate. Nadie discute los tres textos decisivos 1 Cor 15, 1-11; Gál 1, 13-17; Flp 3, 2-14; pero no hay acuerdo sobre la importancia que puedan tener otras referencias breves y, en especial, sobre el modo de abordar Rom 7, 7-25 y 2 Cor 4, 6. Además, entre la vo-

cación y el texto más antiguo, 1 Cor 15, hay la notable distancia temporal de más de veinte años; ¿hasta qué punto se mezclan en los textos la interpretación originaria y la perspectiva posterior, habida cuenta de esa notable distancia? Pablo no describe nunca su experiencia de Damasco como una vivencia personal en sí, sino que se centra en las consecuencias que tuvo para él. Hay que tener en cuenta, por último, que los propios textos paulinos sobre su vocación utilizan un lenguaje que es en buena medida convencional. Cabe incluso señalar que Pablo procura emplear un lenguaje general para poder hablar de su vocación en unos términos que posean una validez lo más universal posible. ¿Dónde habrá que buscar entonces la peculiaridad individual? Lo cierto es que si no hay un tratamiento cauteloso de los textos bajo esta triple constatación de material textual, distancia histórica y lenguaje convencional, se corre peligro de pasar muy pronto de la historia a la especulación.

Este peligro es grande, no sólo por la dificultad de dar respuesta a las cuestiones, sino especialmente por los resultados que arroja la historia de las interpretaciones dadas a la vocación paulina. El propio Pablo ha sido víctima, muchas veces, de la teología de su intérprete. Los unos vieron reflejado en los textos paulinos el proceso de conversión pietista; los otros hicieron de ellos una confirmación del kerigma cristiano primitivo, que descubría una nueva imagen del hombre. Se destacó el elemento contingente inderivable, el carácter de revelación de la gracia incondicional de Dios, o se dio una interpretación psicológica para facilitar una mejor comprensión histórica. Para unos, la vocación sólo merece una o dos frases marginales en presentación de Pablo; para otros es la clave de toda la teología del Apóstol. Algunos buscaron una continuidad en la historia de las religiones que ofreciera las constantes en la situación de ruptura, y encontraron, por ejemplo, la apocalíptica, bajo cuyas condiciones marco Pablo permutó la ley por Cristo. Hace tiempo que se ha abandonado la esperanza de encontrar una biografía en Pablo. Hoy se tiende de nuevo a contemplar la unidad de biografía y teología.

Nunca se puede evitar totalmente que el intérprete se inmiscuya en los textos, pero éste puede esforzarse por tener bajo control los mecanismos de transferencia. Veamos dos recursos en concre-

to. En primer lugar, no habría que desligar la experiencia paulina del entramado de las condiciones históricas en las que se produjo la vocación. Esto significa que la interpretación debe tener en cuenta, con la mayor concreción posible, la lucha entre el fariseo Pablo y los cristianos en la sinagoga damascena, lucha que finaliza con este suceso que marca a Pablo para toda la vida. Por eso abordaremos, en tres apartados, los temas de la comunidad cristiana de Damasco, del Pablo fanático de la ley y de la vocación que hizo del fariseo el apóstol de los paganos. En segundo lugar examinaremos los textos paulinos en su convencionalidad y en su peculiaridad contextual con mayor vigor de lo que se ha hecho hasta ahora, para poder diferenciar así con la máxima precisión posible lo especial y lo convencional.

2. La comunidad cristiana en la sinagoga de Damasco

Sólo podemos saber indirectamente cómo surgió la comunidad cristiana de Damasco. Comparte con otras comunidades del cristianismo primitivo (la de Roma, por ejemplo) la contingencia de tener unos comienzos desconocidos. De no haber recibido Pablo su vocación en esta ciudad, no sabríamos de la existencia de su comunidad cristiana, pues sólo se hace mención de ella en Hech, en Gál 1 y en 2 Cor 11, 32 con ocasión de la estancia del Apóstol. La hipótesis más verosímil es que en la sinagoga damascena se formó una comunidad cristiana con refugiados del círculo de Esteban que, después del martirio de éste, habían abandonado Jerusalén y llevaron la misión a las ciudades costeras hasta Fenicia, Chipre y Antioquía (Hech 11, 19).

Esteban había tenido un enfrentamiento con el judaísmo que le costó la vida (Hech 6-7). Después de este incidente, la comunidad cristiana reunida en torno a los apóstoles permaneció en la misma ciudad de Jerusalén sin ser molestada. Parece que Esteban y su círculo, a diferencia de la comunidad primitiva de habla aramea, difería de los otros cristianos de Jerusalén, no sólo en el uso de la lengua griega (de ahí el calificativo de «helenistas»), sino también en su teología. Pero sólo se puede entrar en conflicto grave con la religión judía si se atenta contra la ley. Así, el dato luca-

no de Hech 6, 11.13 contiene en principio una observación correcta: los helenistas se hicieron sospechosos por «blasfemar contra Moisés y contra Dios», por «hablar contra el santuario y contra la ley». Esteban encontrará la muerte de forma parecida a Jesús —del que pudo haber tomado la crítica de la ley en el seno del judaísmo (cf. Mc 2, 1-3, 6; 7,15)— porque subraya a su manera, más claramente que Pedro, por ejemplo, la actitud crítica de Jesús ante la *torá*.

La dificultad está en que la acusación contra Esteban es, en Lucas, tan genérica como vagamente formal. Conocemos, sin embargo, algunos detalles significativos: estos judíos grecoparlantes y Esteban llevan (casi todos) nombres griegos, que no se usaban en el judaísmo palestino (Hech 6, 5). Esto permite inferir su procedencia de la diáspora judía, lo cual queda confirmado expresamente en el caso del prosélito Nicolás, originario de Antioquía. A diferencia de los cristianos de Jerusalén, ellos tienen una mentalidad conformada por la situación de la minoría judía en el mundo helenístico. Para ellos, el trato con los simpatizantes, gentes no judías que se adherían al monoteísmo de la sinagoga sin abrazar el judaísmo mediante la circuncisión por las consecuencias sociales que ello implicaba, resultaba menos problemático, por su propio entorno vital, que para los judíos que vivían en un medio (casi) puramente judío. ¿No animaba también el mensaje de Jesús, en líneas generales, a adoptar una actitud de acogida, en casos excepcionales, rompiendo todas las fronteras (cf. Mc 5, 1-20 par; 7, 24-30 par)? ¿cómo olvidar que Jesús se había presentado como «amigo de los publicanos y pecadores» (Mt 11, 19 = Lc 7, 34)? ¿no había puesto a un samaritano como ejemplo para los judíos (Lc 10, 30-37)? En cualquier caso, aunque la posición de fondo de Jesús se inscribía dentro del judaísmo, no se podía olvidar su actitud abierta hacia aquellos que tenían que soportar las consecuencias discriminatorias de la estricta observancia de la ley. ¿No había cuestionado Jesús la ley con la ley misma (Mc 10, 2-9 par), incluso ordenando la transgresión del sábado por el bien del prójimo (Mc 2, 27; 3, 4)? ¿no había declarado, como Juan Bautista, a todos los israelitas, culpables ante Dios (Lc 13, 1-5), y ligado la salvación, no ya a la observancia de una ley nueva, sino al nuevo reinado del Dios misericordioso? ¿no relativizaba así la prima-

cía de Israel debido al estado permanente de pecado de este pueblo, al menos frente a todos los otros que adoraban al mismo Dios? Dios había exaltado a este Jesús y sancionado así sus enseñanzas. ¿Había que decir estas cosas únicamente a Israel o también a los simpatizantes de la sinagoga, a aquellos que adoraban al mismo Dios? Su estado de perdición no difería del que pesaba sobre Israel.

Lo cierto es que, después del martirio de Esteban, encontramos a uno de su círculo, Felipe, inmerso en esta problemática (Hech 8, 4ss): evangeliza a los samaritanos, que respetaban a Moisés pero no oraban en el templo de Jerusalén. Según el relato de Hech (8, 26-40), Felipe convierte a un eunuco de Etiopía que había adorado al Dios de los judíos en el templo de Jerusalén, pero no podía abrazar el judaísmo por su condición de eunuco (Dt 23, 2). En ambos casos se produce rápidamente un hecho típico: Felipe bautiza en Samaría y bautiza al tesorero de Candaces. A los que creen en Cristo los hace por tanto, mediante el bautismo, miembros de la comunidad escatológica cristiana, aunque uno de los bautizados estaba sin circuncidar y los otros eran considerados por los judíos como hijos espurios en la historia de la salvación. Felipe traspasa los límites del consenso intrajudío en un área pequeña, pero fundamental: el bautismo no tiene como requisito imprescindible la circuncisión ni el reconocimiento de la comunidad cultural judía, sino que se administra también —al principio, de modo excepcional— a aquellos creen en el mismo Dios pero se mantienen a cierta distancia del judaísmo. Si los judeocristianos representaban ya un problema para el judaísmo —por algo Jesús de Nazaret acabó en la cruz—, los helenistas crean una situación que obliga a hacer valer todo el peso de la ley.

Por lo demás, los Hechos de los apóstoles presentan a Pedro realizando programáticamente esa transgresión de límites al justificar en Hech 10 la conversión y el bautismo del centurión Cornelio, «temeroso de Dios», con una intervención especial de Dios. Es posible que la visión lucana de la historia haya ejercido una profunda influencia, pero un Pedro que (en un principio) llegó a compartir la mesa en Antioquía con pagano-cristianos sin respetar los preceptos de pureza ritual (Gál 2, 12), no podía diferir mucho de la mentalidad de los helenistas de esa ciudad. Según Lucas, Pedro justifica el bautismo de Cornelio con un razonamiento típico

que utilizará más tarde Pablo en la asamblea de los apóstoles (Gál 2, 8s): Si Cornelio recibe el Espíritu santo por el anuncio del evangelio, y por tanto, Dios le otorga a él, «mero» simpatizante, el mismo don que a los judeocristianos, ¿cómo iba a resistirse Pedro a esta obra de Dios (Hech 10, 15.17)? El viene a ratificar con el bautismo la elección de Dios.

Si suponemos que la comunidad cristiana de Damasco fue fundada por estos helenistas y que vivía dentro de su espíritu, hay que decir que se mantiene asociada a la sinagoga y que es un grupo especial en la sinagoga de Damasco. Difiere de la comunidad judía por su fe en Jesús resucitado, cuya inminente venida espera para la salvación de la comunidad. En el horizonte de esa expectativa, se considera una comunidad escatológica, unida por el lazo del bautismo y del Espíritu. Se preocupa, además, especialmente por el grupo de los «temerosos de Dios». Algunos de éstos acceden a la fe. Reciben el Espíritu (cf. Hech 8, 16s; 10, 44-46; Hech 15, 4.7s = Gál 2, 7s); en su misión se producen quizá hechos milagrosos (cf. Hech 8, 5-7.13; Rom 15, 15; 2 Cor 12, 12). Todo esto se interpreta como una señal de Dios para no negar a estos fieles el bautismo y la pertenencia plena a la comunidad de Jesucristo (Hech 10, 28; Gál 2, 7s). ¿No había prometido ya Joel 3, 1-5 (cf. Hech 2, 17-21) para el tiempo final la venida del Espíritu «a toda carne», y no había anunciado experiencias pneumáticas y prodigiosas antes del día del Señor? ¿no dijo él que todo el que invocara al Señor se salvaría?

Si esta reconstrucción se aproxima a la situación de la sinagoga de Damasco, no es difícil saber lo que diría un fariseo estricto como Pablo (cf. *supra*, 3.2): eso es pretender salvarse al margen de la ley; de ese modo se franquean las barreras insalvables entre el pueblo elegido y los otros pueblos. El que tratara de sustituir, siquiera en algunos casos, la circuncisión por el bautismo, menospreciaba la ley al prescindir de sus exigencias, como era la circuncisión. El Dios de Israel, entre cuyos adoradores quieren contarse estos supuestos cristianos, vinculó la salvación a la ley y no quiere que la santidad de Israel corra peligro con el bautismo de los paganos, ni que se menosprecie una tilde o un ápice de la ley. Por tanto, hay que hacer entrar en razón a los cristianos para salvar la ley. Dios y la ley estaban contra el mensaje de Jesucristo.

3. *El perseguidor de la comunidad de Damasco*

Pablo supo siempre que los cristianos le conocían como el antiguo perseguidor de la comunidad. Así lo decía la leyenda paulina del cristianismo primitivo, bien conocida por él (cf. 4.1). El Apóstol nunca intentó encubrir o silenciar esta circunstancia. En las cartas que han llegado hasta nosotros, dirigidas a cinco comunidades en total, habla de ella a los corintios, a los gálatas y a los filipenses, sabiendo que serían leídas públicamente en las celebraciones litúrgicas. Es difícil concluir de esto lo que se suele oír a menudo: que Pablo es reacio a hablar de sí mismo como antiguo perseguidor de la Iglesia. Hay que afirmar, por el contrario, que no había en esto nada que ocultar, ni el Apóstol tuvo intención de hacerlo. El pudo vivir a sabiendas de que esta mancha era públicamente conocida y hablar con franqueza del tema porque su Señor le había perdonado y sus comunidades también lo entendían.

A esas comunidades les dice, en fórmula estereotipada, que «persiguió» (así en los tres pasajes) a «la Iglesia de Dios» (1 Cor 15, 9; Gál 1, 13) o «a la Iglesia» (Flp 3, 6). El examen de la tradición parapaulina en Gál 1, 23 y en Hech 9, 4s; 22, 4.7s; 26, 11.14s permite constatar que no es sólo Pablo el que utiliza ese verbo. Según 1 Tim 1, 13, Pablo es «perseguidor». Es difícil determinar si, además de la descripción de la actividad («perseguir»), también la designación de su objeto («a la Iglesia»), con un término tan genérico responde a un lenguaje convencional. Es cierto que en Hech 8, 3 el objeto de la agresión paulina es también «la Iglesia» en general; pero la expresión falta en otros documentos extrapaulinos (Gál 1, 23: «nos» perseguía). El propio Pablo habla en forma global y general, en 1 Cor 10, 32; 11, 22, de «la Iglesia de Dios». Hay que comparar, en todo caso, esta expresión suya con el uso que hace en otros pasajes de la palabra «Iglesia». Esta comparación hace ver (cf. *infra*, 14.6) que no es posible distinguir entre las fórmulas tradicionales y otras más recientes. Los tres pasajes sobre la persecución de la Iglesia aparecen —hay que recordarlo de nuevo para su comprensión— en un contexto polémico, pero no son el tema de ese contexto. Pablo se refiere siempre a su actividad persecutoria para recordar lo que era inmedia-

tamente antes de la vocación: su pasado en contraste con su presente. Sólo en esta función aparecen las referencias a la persecución en Pablo.

Este expone también el objetivo de la persecución en un lenguaje convencional: él intentaba «destruir a la Iglesia de Dios» (Gál 1, 13; cf. 4.1). Al margen de las razones expuestas en 4.1 sobre el enfoque de la persecución en Hech, de lo dicho por Pablo sólo se desprende que él tomó la firme determinación de disolver al grupo judeocristiano de la sinagoga de Damasco. No parece que hubiera, por tanto, ningún otro movimiento cristiano en esa sinagoga. Para alcanzar este objetivo primariamente institucional, persigue a los seguidores de Jesús resucitado. No se sabe si participó en actos de tortura o de lapidación. Teniendo en cuenta Hech 7; 2 Cor 11, 24s; Jn 16, 2, tampoco cabe excluirlo sin más, ya que ni los derechos humanos son un problema para Pablo y su entorno inmediato ni él habría considerado de por vida su actividad persecutoria como una mancha tan grave si se hubiera limitado a discutir con los cristianos.

La razón de ese comportamiento se puede inferir de lo que Pablo añade inmediatamente: «...y hacía carrera en el judaísmo más que muchos compatriotas de mi generación, por ser mucho más fanático de mis tradiciones ancestrales» (Gál 1, 14). Algo parecido leemos en Flp 3, 6: «...por lo que toca a la ley, fariseo; si se trata de intolerancia, fui perseguidor de la Iglesia; si de la rectitud que propone la ley, era intachable». A diferencia del relato de la persecución, estas frases no se enmarcan en un lenguaje convencional. Habrá que valorarlas como reflejo de la opinión paulina directa. Las mismas ideas aparecen con cierta claridad en Hech 22, 3s; 26, 5.9-11. La persecución es, pues, consecuencia de la actitud intransigente respecto a la ley. La consideración de la ley como una norma de vida que lo abarca todo significa, entre otras cosas, distinguir entre el pueblo elegido de Dios y el resto de los pueblos, y trazar entre ambos unas fronteras infranqueables (cf. Rom 2, 17-19; 3, 1s; 9, 4s; 11, 28; Gál 2, 15). Según Hech 15, 1.5, los fariseos conminan: «Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros». El fariseo Pablo había defendido la misma concepción de la ley. El que dentro de esa con-

cepción de la ley destacó aún ante los judíos de su generación, tuvo que entrar en conflicto con los cristianos de Damasco. Estos eran propensos, ya por el hecho de ser fundación de los helenistas, a borrar las fronteras (4.2). Había que combatir tales brotes.

No cabe precisar con seguridad hasta qué punto Pablo relacionó entonces el celo de su persecución (cf. también Hech 22, 3s) con el celo de un Fineés (Núm 25), que fue punto de referencia desde el levantamiento macabeo hasta la revuelta judía con su trágico final bajo Tito. Como se sabe, Fineés llevó a cabo una masacre de israelitas y de extranjeros, movido de celo por el Dios de Israel y para mantener al pueblo alejado de todo lo foráneo. Según 1 Mac 2, Matatías «se inflamó en celo» como Fineés, y «en un arrebato de cólera» dio muerte al mensajero del rey que obligaba a ofrecer sacrificios prohibidos y al israelita que se disponía a hacerlo. El mismo celo por la ley lleva a los esenios a odiar a los paganos y a los israelitas infieles (1QS 4, 5s.17s). Los celotes imitaron el fanatismo de Fineés: los romanos eran sus enemigos mortales, y los judíos que se relacionaban con ellos eran traidores dignos de muerte. Se advierte cómo este fanatismo se caracteriza por idéntico y rígido trazado de fronteras entre la religión ancestral y todo lo foráneo. ¿Se puede hablar en tiempo de Pablo de un fanatismo tan afín sin evocar el espíritu de Fineés? La rara palabra que utiliza Pablo para expresar su persecución («destruir»), cuyo empleo ya hemos comentado, aparece igualmente en Flavio Josefo para designar el crimen cometido por fanatismo (*Bellum* 4, 405). De hecho, la «erradicación» del «crimen» en Israel es obviamente una consecuencia del espíritu celote. ¿No es pertinente aquí la observación de que con la misma determinación con que Pablo funda, después de su vocación, unas comunidades pagano-cristianas al margen de la ley había estado antes, con el mismo «celo», al servicio de la ley? Pablo pudo hacer esto como fariseo sin necesidad de pertenecer a un grupo zelota.

El que entienda la persecución paulina como una consecuencia de la rigidez legal, no puede limitarse a discutir hipotéticamente si Pablo chocó, y de qué manera, con la cristología de los cristianos de Damasco. El propio Pablo no se manifiesta sobre este punto. La reconstrucción de la cristología que profesaban estos

cristianos de Damasco es, además, una tarea en extremo hipotética. Cabe señalar, no obstante, que la expectativa, por ejemplo, de la venida inminente de Jesús como Hijo del Hombre y juez escatológico podía irritar a muchos judíos, pero, al igual que cualquier mesianismo, no es motivo para que los judíos reaccionen con un conflicto total, como hace Pablo. También los discípulos del Bautista, que forman una comunidad después de la muerte de Juan, son perseguidos por los romanos por razones políticas; pero el judaísmo no los expulsó de la sinagoga. El verdadero conflicto tuvo que consistir, por tanto, en el diagnóstico paulino según el cual los cristianos cuestionaban la ley. Ellos fundamentarían sin duda esta postura con su cristología; por eso, y en este sentido, también Jesucristo (al margen del título cristológico que se le diera en Damasco) era objeto de escándalo para Pablo.

En cuanto a la duración, la naturaleza y las circunstancias de la persecución, las fuentes no aportan prácticamente ningún dato. Por Gál 1, 17.22 cabe inferir que todo ello tuvo un carácter local y aconteció en una sinagoga de Damasco. Es dudoso que Pablo fuese un luchador solitario, como sugiere su relato, ya que también en otras ocasiones se limita a relatar su propia obra cuando consta que participaron otros (Gál 2, 11ss). Pablo fue probablemente el portavoz de los judíos anticristianos. No se sabe cuánto duró la persecución, ni los medios y procedimientos que se emplearon. Pablo se limita a juzgar su acción en líneas generales, sin entrar en mayores precisiones.

La doble afirmación de que Pablo fue un fanático de la ley y un perseguidor de los cristianos se hace para realzar el contraste con la nueva vida, que dio comienzo con la vocación: el fanático de la ley pasa a ser el apóstol que defiende como nadie el pagano-cristianismo liberado de la ley. Nada permite suponer que Pablo, de judío, abrigara alguna duda sobre la ley o hubiera sentido ésta como una carga insoportable. Por eso no se pueden utilizar las afirmaciones de Rom 7 para atribuir a Pablo un proceso largo de conversión. Sólo en un plano muy hipotético cabe inferir de este texto la existencia de una crisis inconsciente y subliminal en la actitud del Pablo precristiano hacia la ley. Lo que está claro es que la «preparación» para su camino de Damasco es, para Pablo, la actitud anticristiana. El cambio al otro extremo es un hecho que

se condensa espontáneamente en la vocación y se realiza con carácter de evidencia para él.

4. *La vocación del fariseo a apóstol de los paganos*

Si Pablo describe su actividad persecutoria sin detalles biográficos y en un lenguaje convencional, su procedimiento es idéntico en el tema de la vocación. En los pasajes en que lo aborda de un modo algo más discursivo, por ejemplo, en 1 Cor 15, 8-11; Gál 1, 15-17; Flp 3, 7-11, se constata esto con especial claridad. Pablo no muestra nunca interés por las indicaciones biográficas del suceso, ni siquiera hace una interpretación psicológica. Si añadimos que Pablo sólo habla de su vocación en los pasajes clásicos mencionados por necesidad polémica, resulta lógico pensar que el Apóstol se interesa menos por su vocación que por el mensaje del cristianismo primitivo y su interpretación, objeto principal y quizá único de su atención. Pero no podemos lanzarnos a una sistematización apresurada ni a una presentación en alternativa de lo que en Pablo aparece simplemente coordinado. En realidad, no siempre habla Pablo sobre su experiencia de Damasco en contextos polémicos. Los pasajes dispersos en las cartas son más numerosos de lo que parecen indicar esos tres documentos clásicos capitales. Lo importante es ver la óptica desde la que Pablo habla de su conversión. Se expresa siempre teniendo en cuenta las consecuencias, la nueva orientación personal y objetiva de su vida. No se pregunta en perspectiva histórica sobre lo ocurrido en unas determinadas condiciones y circunstancias. Pretende exponer su significación presente: lo decisivo para él y para las comunidades a partir de entonces. Al describir el hoy junto con el ayer y combinar ambos, llega a hablar también, de paso, del remoto acontecimiento.

El primer contexto típico en el que Pablo menciona su vocación son los encabezamientos (prescriptos) de Rom, 1 y 2 Cor y Gál. Sólo tres cartas de Pablo, Flp, 1 Tes y Flm, constituyen una excepción. El caso de Flm es más explicable por su carácter personal. Flp y 1 Tes, en cambio, ofrecen en las secciones Flp 3; 1 Tes 2 indicios textuales claros de que Pablo no pierde de vista su

vocación. En suma, Pablo se presenta siempre ante sus comunidades como apóstol elegido por Dios.

Las expresiones en la entrada de las cartas son típicas: «...Siervo de Jesucristo, apóstol por llamamiento divino...» (Rom 1, 1), «...Jesucristo nuestro Señor, a través del cual hemos recibido la gracia y el apostolado...» (Rom 1, 4s), «...llamado a ser apóstol de Jesucristo por voluntad de Dios...» (1 Cor 1, 1), «...apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios...» (2 Cor 1, 1), y «...apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre...» (Gál 1, 1). A continuación suele mencionar el sentido final de la vocación: «...escogido para el evangelio de Dios...» (Rom 1, 1), «...para predicar la obediencia de la fe entre todos los pueblos...» (Rom 1, 5). En 1 Cor, 2 Cor y Gál expresa lo mismo al nombrar a los destinatarios pagano-cristianos. Tanto en la referencia al evangelio (Rom 1, 2-4) como al llamamiento de Dios (Gál 1, 1) menciona la resurrección de Jesucristo con fórmulas confesionales.

Podemos afirmar, pues, que cabe reconocer en este contexto un campo lingüístico convencional que presenta los siguientes elementos: vocación (elección) – apostolado (gracia) – evangelio para los pueblos – resurrección de Jesucristo (como especificación de la acción de Dios e indicación del contenido del evangelio). Este esquema, pensado para las comunidades, lleva a través del anuncio del evangelio al llamamiento de los cristianos y a la génesis de las comunidades (cf. los prescriptos). Si Pablo presenta este esquema al comienzo de las cartas —y, por tanto, de su teología— es porque posee una importancia fundamental. Sin duda, el Apóstol se legitima así como autor de las cartas; desarrolla en ellas su teología, no simplemente como consecuencia de su vivencia vocacional sino con argumentaciones elaboradas aparte de esa vivencia; pero estos encabezamientos aseguran también, y no de modo meramente formal, la autoridad del apóstol. El esquema «llamamiento al apostolado – evangelio para los pueblos – Iglesia de Jesucristo» es un principio estructural y un fundamento real de su teología al mismo tiempo. Pablo no desarrolla su mensaje sobre la justificación como una consecuencia directa de la vocación; pero el lema «sólo por gracia» y «sin ley», que resuena en el mensaje para los paganos, está contenido en la idea vocacional de los

encabezamientos de las cartas, al igual que la elección de los paganos mediante el evangelio (cf. 6.2).

Es significativo que Pablo describa el evangelio, aun en los encabezamientos de las cartas (Rom 1, 3-4; Gál 1, 1.4), con fórmulas de profesión de fe tradicionales. Esta observación no se puede esgrimir contra la experiencia vocacional de Pablo y la influencia que tuvo en su teología. La vocación personal y el kerygma como contenido previo no se excluyen entre sí. La hermenéutica de su vocación determinará por qué y hasta qué punto coincide el Apóstol con la profesión de fe y cómo él asimila esta profesión.

Un segundo contexto para la interpretación convencional de la vocación aparece en los pasajes Rom 12, 3; 15, 15; 1 Cor 3, 10; 7, 25.40; 2 Cor 4, 1; 1 Tes 1, 4.7; Flm 8. Pablo echa mano de su autoridad, basada en el llamamiento al apostolado, cuando desea dar vigor a su parénesis (exhortación a la conducta cristiana), a sus decisiones y a sus ruegos. Pero el apóstol como autoridad espiritual de peso puede también dejar de lado en casos concretos esta autoridad sin renunciar a su posesión. En todos estos casos, el lenguaje paulino es algo más variado que en los encabezamientos, pero tampoco aquí faltan las formulaciones fijas: la gracia apostólica y el derecho a mandar y a ser obedecido son ejemplos de ello. En un plano comparativo podemos constatar que, mientras el primer contexto es típicamente paulino, sobre todo por el signo textual del énfasis pagano-cristiano, este segundo contexto se ajusta más al estilo de los profetas y de los maestros espirituales de las comunidades. La vocación permite al Apóstol servir de una autoridad que también otros ejercen de modo similar. Lo que unifica los dos contextos descritos hasta ahora es la circunstancia de que Pablo habla así espontáneamente y por propia iniciativa; no sólo incidentalmente, sino expresa y deliberadamente. Su vocación no es un tema impuesto, sino elegido por él.

No ocurre lo mismo con el tercer contexto: en él, Pablo marca las distancias entre su conducta apostólica y sus oponentes extracristianos (1 Tes 2, 1-12); fundamenta su modo de vida apostólica, frente a otros comportamientos intracristianos, en los derechos apostólicos (1 Cor 9); en la disputa de sectores intracomunitarios explica polémicamente su concepción del apostolado y de la co-

munidad (1 Cor 1, 10-4, 21), se defiende de los «superapóstoles» (2 Cor 10-13) o define su evangelio apostólico (1 Cor 15, 1-11; Gál 1, 11-24; 2, 1-10; Rom 15, 14-21). Habla aquí, en suma, el apóstol atacado por sus rivales que se ve forzado a defenderse y tiene que definirse a sí mismo o su evangelio, o ambas cosas, en situación conflictiva. Lo hace apelando a su vocación o misión en unas pocas frases típicas, o también con cierta amplitud. El encadenamiento de palabras claves del primer contexto es aquí decisivo, aunque aparece modificado por el estilo vivo del Apóstol.

En tres de los pasajes mencionados ofrece Pablo una interpretación global de su vocación al servicio apostólico, que parte del principio de ser un apóstol llamado directamente por Dios para el anuncio del evangelio a los pueblos: en 1 Cor 15, 1-11 se considera el último del grupo de los testigos de pascua; también en 1 Cor 9, 1s se presenta como testigo pascual. Pablo sabe distinguir entre la vocación de muchos misioneros al servicio de la evangelización y la experiencia pascual de Pedro, de los Doce y de Santiago el hermano del Señor (1 Cor 15, 5-7). Distingue también otras experiencias suyas (2 Cor 12), diferentes de las experiencias de pascua. Pablo, no obstante, afirma su condición de testigo pascual; sabe lo problemático de esta pretensión y tiene que presentarse como «nacido a destiempo» (1 Cor 15, 8). Ningún otro testimonio del cristianismo primitivo apoya en esto al Apóstol. Al menos los adversarios de Galacia le discuten ese título (Gál 1, 1.20s). Lucas, al margen de toda polémica, tampoco cuenta a Pablo entre los testigos de pascua (cf. *supra*, 4.1). Precisamente porque esta pretensión de Pablo no siempre fue acogida fuera del círculo de sus adeptos, estos pasajes constituyen un antiguo y decisivo testimonio de su conciencia vocacional (cf. también 4.5).

Poco tiempo después de la redacción de 1 Cor, Pablo relata a los gálatas su cambio radical recurriendo al lenguaje convencional de la vocación profética. Se apoya, por una parte, en Is 49, 1 (cf. Is 49, 5; Jer 1, 5) cuando afirma que Dios le escogió desde el seno de su madre (Gál 1, 15; cf. Rom 1, 1). Hay, por otra parte, pasajes como Ap 1, 1; Mt 16, 17-19 que muestran cómo Pablo considera los elementos que en Gál 1, 16 definen el fenómeno de la vocación (una revelación en la que Dios es el autor y Cristo el contenido, y el compromiso de servicio) como elementos que ca-

racterizan el profetismo del cristianismo primitivo. Pablo fundamenta, pues, su autoridad como enviado de Dios destacando el aspecto profético de su apostolado.

Pablo, en fin, define en Rom 15, 14ss el don recibido de Dios como un llamamiento al servicio sacerdotal de Cristo, en el que él administra para los pueblos el evangelio de Dios. Esta interpretación encuentra escaso apoyo en otros textos paulinos. En ellos Pablo se presenta como apóstol y profeta, mas no como sacerdote. Parece, así, que la primera y la segunda interpretación de testigo pascual y profeta representan su verdadera conciencia apostólica.

Las expresiones sobre el acontecimiento de la vocación proceden también de unos esquemas interpretativos anteriores al Apóstol. La dimensión sensorial de la percepción aparece descrita con tres verbos distintos: Pablo «vio al Señor» (1 Cor 9, 1; cf. Jn 20, 18.25; Hech 9, 27); Cristo se le «apareció» (1 Cor 15, 8; cf. 15, 5-7; Lc 24, 34; Hech 9, 17; 13, 31; 26, 16); y Dios le «reveló» a su Hijo (Gál 1, 16; cf. 2 Cor 12, 1.7; Gál 1, 12; 2, 2; Ap 1, 1; Mt 16, 17). Los dos primeros verbos proceden de la tradición pascual general; el tercero, del lenguaje profético. El uso lingüístico coincide, pues, siempre con la interpretación global del contexto.

El objeto de la percepción aparece descrito con los títulos cristológicos corrientes en Pablo y en el cristianismo primitivo: en 1 Cor 9, 1, el personaje visto es el «Señor». En 1 Cor 15, 8, a la luz del v. 3, se hace referencia a «Cristo». En Gál 1, 15 Dios revela a «su Hijo». Los tres títulos proceden de concepciones cristológicas independientes. Su variación en Pablo no significa que el Apóstol considere uno de ellos más decisivo para su experiencia vocacional. Lo que él quiere dar a entender es que a las puertas de Damasco tuvo una experiencia del Resucitado como persona soteriológica. Y describe el fenómeno con unos títulos cristológicos que eran corrientes cuando él escribía.

Pablo no pretende ocultar el aspecto «visual» de su vocación, pero los enunciados decisivos son para él aquellos que describen lo referente al servicio y a la misión: su designación como apóstol. Por eso Pablo se siente en posesión del Espíritu y bajo su guía: se considera un hombre espiritual (1 Cor 2, 6ss; 2 Cor 12, 1ss; etc.). En consecuencia, su predicación se basa en la fuerza

del Espíritu (1 Cor 2, 4s) y va acompañada de signos y prodigios (Rom 15, 18s; 2 Cor 12, 12). El recibió el don del apostolado (Rom 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gál 2, 9; cf. 1 Cor 15, 10). De ahí le viene una autoridad especial que él puede ejercer en la comunidad, aunque es reacio a hacer uso de ella (1 Cor 9: cf., 1 Tes 2, 7). Esa autoridad está al servicio de la comunidad (2 Cor 10, 8; 13, 10), y su misión entre los paganos (Gál 1, 15s) significa que Dios le confió el anuncio del evangelio (1 Tes 2, 4) como un bien que debe administrar fielmente sin esperar recompensa (1 Cor 9, 17s) sometiéndose por completo a la ley de Cristo (1 Cor 9, 21). Esta tarea es para él una verdadera obligación (1 Cor 9, 16). Por eso Pablo hace caso omiso de los juicios humanos (1 Cor 2, 15; 4, 3ss) y se ve como siervo de Dios y administrador de los misterios divinos (4, 1), es decir, llamado a anunciar el evangelio (1 Cor 1, 17; 9, 12.18.23; 1 Tes 2, 2.4.9).

Hay que señalar otro contexto más, el cuarto, en Pablo. Este llega a generalizar su cambio de vida para utilizarlo como paradigma de la conversión cristiana. El llamamiento especial para ser apóstol de los paganos aparece en la perspectiva de la conversión general que tenía lugar en la situación misionera de la primera generación al comienzo de cada vida cristiana. En esa perspectiva, lo específico del cambio de Pablo, sobre todo su condición de testigo pascual y de apóstol de los paganos, pasa a segundo plano para dejar paso a lo que cada uno puede realizar en su propia experiencia. Como el Apóstol hace constar que ha recibido el evangelio directamente de Dios y sabe al mismo tiempo que ese evangelio es idéntico a la profesión de fe general del cristianismo primitivo, así se deben interpretar también, a su juicio, las dos concepciones de su cambio: la interpretación como una vocación especial y la interpretación como una conversión general no se oponen entre sí. Sin embargo, evidentemente las afirmaciones especiales, como las de los contextos primero y tercero, conservan primariamente el elemento históricamente específico de la experiencia paulina.

Los dos textos a los que debemos referirnos para este cuarto contexto son Flp 3, 2-16 y 2 Cor 4, 6. El segundo describe la predicación de todos los apóstoles del cristianismo primitivo utilizando el lenguaje tradicional de la iluminación y hablando del «res-

plandor del evangelio de Cristo glorioso que es imagen de Dios» (4, 4); Dios ilumina de ese modo los corazones de los hombres para darles a conocer la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo. Tal es la experiencia que tuvieron los apóstoles como anunciadores del evangelio. Gracias a su predicación, todos los que acceden a la fe (cf. 2 Cor 3, 18) experimentan el efecto del evangelio como iluminación (4, 6) y como transformación (3, 18) al mismo tiempo. Pablo describe esta iluminación del evangelio en términos generales, aplicables a todos los cristianos; por eso no podemos pasar directamente de este lenguaje típico a la experiencia especial de Pablo. De ahí la resistencia de muchos exegetas a utilizar este texto para la interpretación del caso paulino. Pero se podría utilizar si partimos del hecho de recordar que Pablo comparte en este contexto la experiencia de todos los cristianos y expresa su experiencia especial de Damasco en este lenguaje generalizador.

También en Flp 3, 2ss el conocimiento de Cristo provoca el giro decisivo, ahora como una transmutación o anulación de valores del pasado y una redefinición de la existencia cristiana bajo la justicia de Dios. Pablo alcanza la interpretación ejemplarista-paradigmática de su conversión utilizando el lenguaje típico del bautismo y de la justificación (cf. 12.4) para describir su transformación, y la hace comprensible para todos los cristianos como algo afín a su experiencia. De ese modo la existencia cristiana se manifiesta en la conversión paulina (3, 15). Esa conversión pasa a ser, en la polémica antijudía, un recurso para mantener la comunidad en la justificación por la fe. Cuando Pablo presenta la conformación con el destino de Jesucristo (3, 10s) como idea básica, resuena en sus palabras la concepción pagano-cristiana del bautismo, que él elabora también en Rom 6, 1ss. No parece que conociera esa idea del bautismo en su época de Damasco. Este es un indicio claro, entre otros, de cómo Pablo entrelaza en Flp 3 el episodio de antaño con la interpretación actual de su conversión. Interpreta, pues, su episodio con unos recursos que sólo con posterioridad estarán a su alcance.

De ese modo se presentan los contextos en los que Pablo deja traslucir el cambio decisivo de su vida. ¿Qué le ocurrió a Pablo después? Sorprende que el Apóstol, a diferencia de Hech, no haga la menor alusión, en ningún pasaje, a una audición. El na-

rra un acontecimiento visual. En este acontecimiento recibe una nueva orientación que le hace cobrar una nueva conciencia, pero no le dirige la palabra Cristo (así Hech 9, 4-6; cf. 2 Cor 12, 8) ni Dios. Cabe suponer, obviamente, una audición porque ésta es típica en experiencias visionarias; pero esa hipótesis choca con un texto como Gál 1, 15s, donde el sentido de envío y de delegación se sigue directamente de la visión del Hijo. La cuestión es, pues, si Pablo pudo derivar todo lo demás de la simple aparición del Señor, sin necesidad de oír nada.

La pregunta admite una respuesta afirmativa si se tiene en cuenta el contexto vital en que tuvo lugar la experiencia de Pablo. A ese contexto remite el propio Pablo una y otra vez cuando aduce como trasfondo de su vocación el celo por la ley y la persecución contra los cristianos, y pasa de la persecución a la idea del envío como apóstol de los paganos. Pablo conoció al Resucitado cuando perseguía, por el Dios de Israel y para defender su ley, a los cristianos de Damasco que se permitían ciertas libertades frente a esa ley y lo justificaban con Jesús, que había resucitado para ellos. Por la proclamación y la praxis de los cristianos y por las discusiones sostenidas con ellos conoció su doctrina cristológica. Este Jesús es el que se le apareció resucitado. Entonces quedó claro para él que no debía hacer cambiar o perseguir a los cristianos por la cuestión de la ley, sino que era él quien debía adquirir una nueva comprensión de Dios, frente a su postura legalista, y cambiar de mentalidad, porque el Jesús al que apelaban los cristianos para justificar sus infracciones de la ley estaba vivo y esto le impresionó hondamente. Así se sintió enviado como apóstol para evangelizar a los paganos al margen de la ley. La visión del Resucitado pudo encontrar, pues, su lenguaje y su sentido en el contexto vital inmediato en el que aconteció: la visión afectó al fanático de la ley que atacaba la enseñanza y la praxis de los cristianos de Damasco.

Conviene hacer notar siquiera de paso cómo fue considerado el Pablo cristiano por la sinagoga. Aquel que había declarado la guerra a la «paganización» emprendida desde el campo judeocristiano, fue obviamente para los judíos adictos a la fe ancestral un buen modelo de identificación. Pero cuando pasó a ser el apósta-

ta judío, no pudo menos de crear grandes tensiones. Su conversión dejó pronto entrever un camino abierto para no pocos judíos. Rara vez hubo en el judaísmo un número tan elevado de desertores como en la primera generación cristiana. Baste recordar nombres como Bernabé, Apolo, Aquila y Priscila, o los misioneros mencionados en 2 Cor, y las comunidades que se orientaron en línea pagano-cristiana después del período fundacional judeo-cristiano, como Antioquía y Roma. Las numerosas sanciones sinagogaes que sufrió Pablo (2 Cor 11, 24) indican cómo fue considerado como un competidor desleal y peligroso al que respondían con suspicacia y agresividad.

5. *Atribuciones y conciencia de Pablo*

Las consideraciones del apartado anterior iban encaminadas a descubrir el elemento típico y la complejidad de los textos, y a salvar la distancia temporal y real entre la narración y el acontecimiento de antaño. Lo hemos logrado muy parcialmente. El historiador encuentra graves dificultades para contestar la pregunta ¿qué pasó? Pero hemos visto también que Pablo, en lugar de este enfoque histórico para él desconocido, adopta otra óptica: describe la realidad presente de su vocación. El antes y el ahora se han convertido en un cuadro donde apenas cabe adivinar lo que pertenece a cada dimensión. Evidentemente, Pablo no habría podido formular en el momento de su conversión lo que dice en Flp 3. El texto de Gál 3s no estaba listo y acabado, obviamente, en su período de Damasco, aunque Pablo lo enfoque todo, al comienzo de la carta, a partir de su vocación apostólica. Esta amalgama de los tiempos es lo propio de Pablo.

El sabía, en efecto, en un ahora siempre vigente, que con su vocación todo había cambiado para él definitivamente y para siempre (1 Cor 9, 16; Gál 1, 16). El mismo era diferente y con él había cambiado toda su experiencia de la realidad y toda su interpretación del mundo y de la historia. Por algo se entrevé en todos los textos cómo Pablo desecha lo antiguo y acoge lo nuevo como su futuro válido. Así, la experiencia vocacional es una re-

petición del comienzo de la creación (2 Cor 4, 6); otro tanto ocurre con su cambio de vida: «Si alguien está en Cristo, lo (único) decisivo es la nueva creación; lo viejo ha pasado; mirad, existe algo nuevo» (2 Cor 5, 17). Está «muerto a la ley y vivo para Dios» (Gál 2, 19); no vive ya él, sino Cristo en él (Gál 2, 20). Según Gál 6, 14, el mundo está muerto para él y él para el mundo. Frente a la realidad superior de Jesucristo todo pierde valor, incluida la observancia irreproachable de la ley (Flp 3, 6-9). Pablo lucha ya sólo por someter todo pensamiento a Cristo (2 Cor 10, 5). Estas citas, entre tantas otras, con una u otra formulación, sugieren la fase inicial de su vida cristiana: reflejan su experiencia básica, el convencimiento íntimo de haber actuado antes en falso y la disposición a volver a empezar bajo unas condiciones totalmente distintas. Esto no se refiere sólo a su persona individual, sino que toda realidad aparece a una nueva luz. No en balde es tan típico de Pablo el adjetivo «todo» con su pretensión globalizante (cf., por ejemplo, 1 Cor 3, 21s; 2 Cor 5, 14s.18; 10, 5; Flp 3, 8).

Esta perspectiva global ilumina también los contenidos concretos de fe que tenían relevancia antes de la situación damascena. Recordemos algunos aspectos. En primer lugar y como fundamento de todo, el Jesús crucificado al que los cristianos de Damasco proclamaban como resucitado y cuya presencia pneumática los hizo entrar en conflicto con la ley, tuvo que resucitar también para Pablo. Si el Dios que resucita muertos (cf. Rom 4, 17) lo ha exaltado junto a él; el Dios de los antepasados y el Dios de la ley se han tornado el Padre de Jesucristo. Si Dios mismo se ha manifestado en esos términos, la ley, la norma judía para el mundo y para la historia, exige una nueva interpretación en el contexto damasceno. Los cristianos que difundían la salvación de Cristo con el bautismo, al margen de la ley, tenían razón: la fe que se confía a Cristo es suficiente para salvarse. No es necesario ser (plenamente) judío y observante de la ley para poder ser cristiano. El cristiano se encuentra en estado de salvación sin necesidad de la ley, pues sólo Cristo representa para él la salvación divina.

Al mismo tiempo, Pablo interpretó su experiencia, obviamente, como acogida misericordiosa del perseguidor por parte de Dios. Esta conciencia de Pablo, además de contener ya en germen el jui-

cio posterior del Apóstol sobre su vida pasada (Flp 3), apunta ya la intuición que más tarde desarrollará conceptualmente con la idea de justificación del pecador (Rom 3s).

Los nuevos aspectos del estatuto de la comunidad cristiana también se abrieron paso: si los no judíos pueden ser ahora cristianos bautizados sin necesidad de circuncidarse, el objetivo de Dios no es ya la continuidad de la historia de la salvación judía y la incorporación al pueblo de Dios, sino la congregación de las gentes al final de los tiempos en el nuevo pueblo elegido: la comunidad cristiana. En lugar del trazado de fronteras y de la segregación típicamente judía, la voluntad de Dios es la apertura cristiana y la difusión del evangelio. Esto llevará con el tiempo a la separación entre Iglesia y Sinagoga.

El suceso, en fin, tuvo un carácter especial de compromiso para la vida del propio Pablo. El, que fue un fariseo fanático de la ley y persiguió a la comunidad de Dios, se sintió llamado a través de la experiencia de Damasco a ser apóstol de Jesucristo y apóstol de los paganos, para promover la comunidad de Dios bajo el evangelio de Jesucristo. No podía seguir siendo un tejedor de lona de orientación farisea (cf. *supra*, 3.1), pero tampoco un tejedor de lona cristiano, ni podía quizá fundar una familia cristiana. El mandato de misión no podía ser desoído, una misión que se situaba desde el principio, en un horizonte nuevo y que hacía saltar las fronteras judías con el acceso al bautismo, en Damasco, de los no judíos, y en la que el propio Pablo sería representante del Cristo crucificado (Gál 6, 17; 2 Cor 11, 23ss).

Pablo, en sus cartas, supo siempre ver los acontecimientos, posiciones y decisiones concretas en sus contextos fundamentales. Por eso cabe presumir que descubriera muy pronto las implicaciones básicas de su experiencia de Damasco. Aquí radican los inicios de su existencia teológica.

Pablo no elaboró nunca conceptualmente la nueva orientación radical que experimentó en su vida y que llevó a cabo con espíritu de obediencia. Lo que nosotros llamamos cambio, vocación o conversión no tiene una correspondencia directa en el lenguaje paulino. Pablo expresó no obstante, con precisión terminológica, para sí y para su tiempo, la nueva relación entre la persona y la tarea de su vida al denominarse «apóstol (de Jesucristo)». El término no

fue invención de Pablo. Este sabía que hubo antes de él apóstoles en Jerusalén (1 Cor 15, 8-11; Gál 1, 17.19) y conoció en su entorno cristiano posterior a muchas personas que reclamaban para sí el título de apóstol (cf. Flp 2, 25; 2 Cor 11, 5.13; 12, 11 etc.).

El cristianismo primitivo utilizó este apelativo de apóstol en un sentido cualificado y con una profusión sorprendente, hasta convertirse en un concepto clave. No es probable que este título cristiano procediera del helenismo; tampoco aparece claro su nexo con la idea judía de envío y misión, aunque el uso cristiano más antiguo que aparece en la primera comunidad de Jerusalén indica que este origen es probable.

1 Cor 15, 8-11 y Gál 1, 17.19 dejan entender que los primeros testigos de pascua, no en su totalidad (cf. los 500 testigos a los que hace referencia 1 Cor 15, 6), pero en una buena proporción, reciben el calificativo de apóstoles por su experiencia del Resucitado y por la misión que reciben. Entre ellos están Pedro (Gál 1, 18), Santiago (1 Cor 15, 7), el círculo de los Doce (1 Cor 15, 5; cf. Mt 10, 5ss par), y Andrónico y Junia (nombre femenino; cf. Rom 16, 7). Pablo testifica el carácter cerrado del círculo de apóstoles de Jerusalén y su relación constitutiva con la experiencia pascual (1 Cor 15, 8; 9, 1). Aunque él llena de contenido su apostolado en forma independiente, trata de ajustarse a este esquema. La experiencia de pascua es también fundamental para él (1 Cor 15, 8ss), que establece una clara relación entre aparición del Señor y envío (Gál 1, 16). Así, como apóstol de última hora, Pablo es consciente de pertenecer a este grupo que en realidad ya estaba cerrado (1 Cor 15, 8ss).

No es posible saber con certeza si Pablo entendió así desde el principio su experiencia de Damasco. El texto capital en este sentido es 1 Cor 15; pero es un texto posterior en veinte años a la vocación paulina. La referencia a la asamblea de los apóstoles en Gál 2, 1ss (especialmente v. 7s; cf. *infra*, 5.2) indica, no obstante, que Pablo pensaba ya así durante la asamblea y que los jerosolimitanos lo aceptaron expresamente. Cuando Hech, que niega a Pablo el título de apóstol, le aplica excepcionalmente este apelativo —en dependencia de las fuentes— como misionero enviado por la comunidad (Hech 14, 4.14 frente a 13, 1-3), haciendo un

uso más general del término, ello no indica necesariamente que Pablo tuviera conciencia de su apostolado de modo distinto al principio. A pesar de su idea del apostolado referido directamente a Cristo, él pudo evangelizar junto con Bernabé: el encargo directo por Cristo no tiene por qué excluir un envío especial por parte de una comunidad, pero ante unos textos tan claros como 1 Cor 9, 1; 15, 8ss, parece una buena hipótesis de trabajo la idea de que Pablo estableció desde muy temprano el nexo entre la visión (pascual) de Cristo y el apostolado o misión.

Además de este apostolado definido por la experiencia pascual, existe en el cristianismo primitivo el amplio y no muy homogéneo grupo de los predicadores itinerantes carismáticos, muchos de los cuales se presentaban también como apóstoles (cf. Mt 9, 37-10, 16 par; Did 10-15; 2 Cor 10-13). Sus notas características son la independencia respecto a las comunidades, la movilidad misionera, la presunta posesión de un don pneumático especial y la apelación al Espíritu como fuerza y autoridad misiva. Si reemplazamos este último rasgo por la visión pascual de Cristo, el resto de los rasgos se puede encontrar también en el grupo de apóstoles con vocación pascual, ya que los predicadores itinerantes carismáticos y los apóstoles ligados directamente a Cristo presentan grandes afinidades entre sí. Pablo, el último de todos, nunca regateó a los otros el título de apóstol, aunque hubo controversias sobre el modo de vivir y de enseñar de un apóstol (1 Cor 10-13; Did 10-15).

Dado que el título de apóstol tiene un uso impreciso —algo normal en un movimiento dinámico como fue el cristianismo primitivo—, importa mucho saber cómo entiende el propio Pablo su apostolado. Hay indicaciones claras en este sentido. El ve su apostolado en dependencia directa y única de Dios y de Cristo. El ministerio apostólico no emana de la comunidad ni tiene una sucesión en ella, porque entonces caería por tierra la referencia directa a Dios o a Cristo que va ligada a su persona. A este puesto especial indiscutible corresponde la independencia respecto a la comunidad. Pablo declara en tono polémico a los gálatas que él no es apóstol por obra y gracia de los hombres (Gál 1, 1; cf. 1, 11). Asegura a los corintios que le importa muy poco ser juzgado por un tribunal humano y que tampoco se pide cuentas a sí mismo, pues «el que me juzga es (únicamente) el Señor» (1 Cor 4, 3-5).

Este puesto especial ocupado por Pablo lleva consigo una tarea que se define en el binomio apostolado-evangelio para los paganos (cf. 4.4). Con ello se hace referencia al evangelio de Jesucristo al margen de la ley judía y al horizonte universal de la misión (Rom 1, 14s; 10, 14-17). Esto hace de Pablo una figura simbólica de la misión mundial entre los paganos que representa el único evangelio con exclusión de cualquier otro (Gál 1, 6-9), y que los de Jerusalén están de acuerdo con él en este punto (Gál 2, 7ss). Pablo define a veces este evangelio con fórmulas de estilo confesional (por ejemplo en Rom 1, 1ss; 1 Cor 15, 1ss), o acuña él mismo una fórmula como en 2 Cor 5, 20: «Somos, pues, embajadores de Cristo y es como si Dios os exhortara por nuestro medio. Por Cristo os lo pido, dejaos reconciliar con Dios».

Sin perjuicio de la preeminencia del título de apóstol, Pablo define a veces su puesto especial y su tarea recurriendo a las tradiciones proféticas, presentándose como siervo y describiendo su actividad como acción sacerdotal (cf. *supra*, 4.4). Utiliza también metáforas tomadas de la construcción (1 Cor 3, 9-17), de la plantación (1 Cor 3, 7) y de los deberes paternos (1 Cor 4, 15; Gál, 4, 12-20; 1 Tes 2, 7.11) para expresar su misión como fundador y padre de comunidades. En todos estos casos se establece una relación peculiar entre el puesto especial (distancia) y la proximidad característica. Pablo, como apóstol de Jesucristo, se debe a las comunidades. Sin este fruto de su actividad se presentaría un día con las manos vacías ante aquel que le envió (Flp 2, 16; 1 Tes 2, 19; en sentido inverso, Gál 4, 11).

Su comportamiento debe responder a la tarea apostólica; Pablo no puede predicar a otros sin llevar una vida acorde con esa predicación (1 Cor 9, 27). Por eso se considera un atleta disciplinado (1 Cor 9, 24ss), es libre pero está al servicio de todos (1 Cor 9, 19), renuncia a derechos apostólicos para no ser gravoso a las comunidades y enorgullecerse sólo de Dios (1 Cor 9, 1ss). Los carismáticos itinerantes de Corinto le provocan a describir el contenido del evangelio como una faceta de su estilo de vida. Así, los padecimientos y las debilidades del Apóstol, signos de la cruz de Cristo, son como manos abiertas que Dios llena con su gracia, y la presencia de la cruz es a la vez presencia de la fuerza de Cristo (2 Cor 11, 16-12, 10).

PABLO, MISIONERO Y TEOLOGO ANTIOQUENO

1. *Visión panorámica de los textos*

Entre la vocación de Pablo en Damasco, seguida de la primera misión en (el norte de) Siria y en Cilicia, por un lado, y el comienzo de la misión independiente del apóstol de los paganos, por el otro, transcurren alrededor de doce años de actividad antioqueña. Es el período más largo de la vida del cristiano Pablo, que nosotros sepamos. Porque desde la salida de Antioquía hasta el arresto en Jerusalén sólo median nueve años aproximadamente, y desde la cautividad de Pablo hasta su muerte, alrededor de cuatro. La actividad como misionero en Antioquía es, pues, el espacio de tiempo continuado más amplio en el período cristiano de la vida del Apóstol.

De esta época no nos ha llegado ninguna carta de Pablo. El Apóstol comienza a escribir al hacerse misionero independiente y agrandarse las distancias geográficas entre sus lugares de estancia y las comunidades recién fundadas. Pero refirió algo de lo acontecido en el período antioqueno a otras comunidades, lo cual nos facilita algún conocimiento de estos años. Están, sobre todo, los acontecimientos de la asamblea de los apóstoles y de la visita de Pedro a Antioquía (Gál 2, 1-21); también su éxtasis y transporte hasta el tercer cielo (2 Cor 12, 1-5) y algunas de sus persecuciones, que enumera a modo de catálogo en 2 Cor 11, 23-33. Sobre las ideas teológicas de los antioquenos y del Apóstol cabe extraer conclusiones de los materiales tradicionales de las cartas paulinas. No estamos, pues, tan mal informados sobre este período de Pablo.

A estos testimonios se suman las aportaciones de Hech. Este escrito refiere que Bernabé se llevó a Pablo a Antioquía (Hech 11, 25-26), que los miembros de la comunidad antioquena fueron denominados «cristianos» (11, 26b), que el profeta Agabo se presentó en Antioquía (11, 27ss), que Pablo y Bernabé emprendieron juntos una misión partiendo de Antioquía (el primer viaje misional: Hech 13s); hablan de la asamblea de los apóstoles (Hech 15, 1-35) y refieren cómo surge una disputa entre Bernabé y Pablo acerca de Juan Marcos, disputa que ocasiona la separación de ambos (Hech 15, 36ss). Entre el testimonio de Pablo y el texto de los Hech hay notables contrastes que examinaremos en los apartados siguientes. Pero sorprende ya a primera vista que ni siquiera haya coincidencia en los hechos mismos que se narran. Así se constata en la tabla sinóptica:

Acontecimientos	Pablo	Hech
Misión antioquena entre los griegos de la ciudad.....	—	11, 20s
Bernabé se lleva a Pablo a Antioquía	—	11, 25
El nuevo nombre de cristianos.....	—	11, 26b
La visión de Pablo.....	2 Cor 12, 1-5	—
Profecía de Agabo		11, 27-30;
y colecta para Jerusalén.....	—	12, 24s
El primer viaje misional	—	13-14
Persecuciones; sobre todo, una lapidación.....	2 Cor 11, 25	14, 19
La asamblea de los apóstoles.....	Gál 2, 1-10	15, 1-35
La visita de Pedro a Antioquía.....	Gál 2, 11-21	—
Disputa y separación entre Pablo y Bernabé.....	—	15, 36-41

Está claro que por rango y por su transcendencia para toda la historia del cristianismo primitivo la prioridad indiscutible corresponde en este espacio de tiempo a la asamblea de los apóstoles. Entre los sucesos anteriores cabe entender, sobre todo, la actividad misionera como prehistoria de la asamblea. Para Pablo y pa-

ra la historia de Antioquía la disputa con Pedro reviste sin duda especial importancia; esa disputa, y no lo referido en Hech 15, 36-41, será la causa de la salida paulina de Antioquía. Sorprende que Hech apenas haga referencia a la teología de Antioquía. Con todo, la misión pagana en el primer viaje misionero de Pablo (Hech 13, 46-49; 14, 1-7.8-20.27) y el conflicto en torno a la ley, junto con el reconocimiento de las comunidades pagano-cristianas en la asamblea de los apóstoles, permiten entrever lo que constituye el gran mérito de Antioquía: haber abierto la vía hacia los no judíos. En principio, Hech describe correctamente la acción del Espíritu en la comunidad (Hech 11, 27ss; 13, 1-4), como consta por Gál 2, 2; 2 Cor 13, 1-4. El discurso puesto en boca de Pablo en Antioquía de Pisidia no se puede considerar, obviamente, como expresión de la teología paulina ni como muestra de la predicación misional antioquena. Expresa en versión lucana la orientación general del primer viaje y su interpretación para los lectores.

2. *El acuerdo de Jerusalén sobre la misión entre los paganos*

Antioquía, la tercera unidad más populosa del Imperio romano después de Roma y Alejandría en tiempo del cristianismo primitivo, aparece por primera vez en la historia cristiana a propósito del prosélito Nicolás, citado en último lugar en la lista de los siete diáconos del círculo de Esteban (Hech 6, 5). Esa mención no supone sin más la existencia de una comunidad cristiana en la capital del Orontes; se sabe, sin embargo, que había en la ciudad una gran comunidad judía —alrededor de cincuenta mil personas en época romana, más un numeroso grupo de simpatizantes (F. Josefo, *Bellum*, 7, 46)— y existía un contacto asiduo con Jerusalén. Por eso no es de extrañar que los judeocristianos helenistas, después de la muerte de Esteban, fundaran también en Antioquía una pequeña comunidad cristiana (Hech 11, 19).

Los comienzos de esta comunidad van unidos al nombre de Bernabé. Este encabeza el grupo de los cinco que, según Hech 13, 1, eran considerados como profetas y maestros de Antioquía y a los que competía, junto con la asamblea plenaria (Gál 2, 14), el gobierno de la comunidad. Bernabé y, subordinado a él,

Pablo (Hech 13, 2.7; 14, 14) fueron enviados a la misión por la comunidad. Pero ¿cómo llega Pablo a Antioquía? Bernabé, según Hech (11, 25s), se desplazó a Tarso y volvió con Pablo a la ciudad del Orontes. Parece que se trata de una construcción de Lucas a partir de 9, 30; 13, 1. En cualquier caso, no es probable que Pablo se presentara en esta ciudad contra la voluntad del primer responsable de la comunidad antioquena, si hay verdad histórica en 11, 25s. Pablo confirma que Bernabé y él encabezaron la delegación que fue a Jerusalén (Gál 2, 1) y que Pedro y Bernabé desviaron a la comunidad antioquena del rumbo pagano-cristiano que él le había dado (Gál 2, 11ss). Es, por tanto, muy posible que Bernabé, conocedor de lo sucedido en Damasco, se llevara a Pablo a Antioquía para seguir orientando a la comunidad hacia una actitud de mayor libertad frente a la ley.

Pablo no defraudó, seguramente, a Bernabé en este aspecto. Al contrario, promovió tan decididamente la actitud de libertad ante la ley que fue demasiado lejos a juicio de la comunidad (Gál 2, 11ss). Parece que en la asamblea de los apóstoles y en la discusión antioquena con Pedro, Pablo fue el partidario más decidido de una misión al margen de la ley judía, y esto permite conjeturar que Pablo tuviera muy pronto una función determinante en Antioquía y que tanto Bernabé como la comunidad le siguieran hasta la visita de Pedro a la ciudad. La comunidad antioquena fue así, la pionera de la misión entre paganos al margen de la ley judía.

Desconocemos en buena medida cómo se desarrollaron los acontecimientos en la comunidad cristiana de Antioquía. Pablo guarda silencio. Hech nos da algunas indicaciones:

1. Los cristianos antioquenos pasaron a evangelizar la población griega de Antioquía, que nada tenía que ver hasta entonces con la sinagoga. Tuvieron éxito (11, 20s).

2. En Antioquía, «los discípulos» reciben por primera vez el nombre de «cristianos» (11, 26).

3. La comunidad envía a Bernabé y a Pablo en un primer viaje misionero (13s). Aboga ejemplarmente por una misión entre los paganos (14, 27) al margen de la ley judía (13, 38s) y en favor de la fundación de comunidades pagano-cristianas (13, 44-52; 14, 21-23).

Las tres indicaciones tienen un sentido razonable, se ajustan al proceso histórico probable y son una buena premisa para esclarecer la situación previa a la asamblea de los apóstoles.

Permiten, en concreto, derivar las siguientes conclusiones: Dado que la frontera entre los simpatizantes y los alejados de la sinagoga era fluida, se produjo en Antioquía —por primera vez dentro del cristianismo primitivo— el fenómeno de que los miembros de la comunidad cristiana, que eran hasta entonces un grupo dentro de la federación de sinagogas, dieron a conocer la fe cristiana a aquellos habitantes de la ciudad que habían mantenido una relación distante con el judaísmo. Así, los simpatizantes que se hacían cristianos pudieron manifestar la nueva fe a sus familiares o utilizar sus contactos profesionales. Si los simpatizantes podían bautizarse sin pasar por la circuncisión, los incircuncisos también podían ser bautizados si acogían la parte del mensaje cristiano que los judíos ya profesaban: el abandono del culto pagano y la adopción del monoteísmo judío-cristiano (1 Tes 1, 9), equiparándose así a los simpatizantes de la sinagoga.

Tales accesos a la comunidad cristiano-sinagoga ocasionaban obviamente unos problemas que iban en aumento, hasta alcanzar ahora una fase aguda. Como un judío, por ejemplo, no podía sentarse a comer con paganos —ni siquiera en una casa pagana— sin contaminarse ritualmente (Hech 11, 2s; cf. *José y Asenet*, 8; *Carta de Aristeas*, 139-142; 182s), la sinagoga tenía que considerar esa misión como una declaración de hostilidades, porque de ese modo se borraban progresivamente las fronteras entre el judaísmo y el paganismo. Esta novedad constituyó una ruptura con la ley más escandalosa aún que la que el fariseo Pablo había combatido en la comunidad de Damasco. La pureza cultural de la sinagoga corría peligro de modo permanente y radical. Para los cristianos, en cambio, esa misión constituyó un gran éxito porque hizo aumentar el número de cristianos de origen «griego», ciudadanos no judíos que utilizaban el griego como lengua corriente. Esa misión entre paganos dio mejor resultado que la misión entre judíos, que cada vez se retraían más. En suma, la comunidad cristiana decidió abandonar la federación de sinagogas. Así eludía los problemas con la ley y con la sinagoga. Podía seguir evangelizando sin trabas allí donde tenía éxito.

Signo de esta ruptura es el nombre que recibió la joven comunidad: «cristianos». Es un nombre que sugiere la autonomía del grupo y que se le aplicó a la comunidad desde fuera. Significa «los seguidores de Cristo». Los cristianos se llamaban entre sí «hermanos» (1 Tes 2, 1.17; 4, 1.13 etc.), «amados de Dios» (1 Tes 1, 4) o «(hermanos) santos» (1 Tes 5, 27; 1 Cor 1, 2; 6, 2 etc.). Quizá los judíos los identificaban como el grupo de los «nazarenos» (Hech 24, 5). Por tanto parece ser que los paganos dieron esta denominación nueva a los cristianos cuando se percataron de que eran ya un grupo independiente.

Antioquía no es una ciudad más, sino un lugar clave en lo relativo a administración, comercio y tráfico para una zona de influencia considerable que abarcaba como mínimo toda la provincia romana de Siria. Pensar en términos de ciudad significaba tener en cuenta toda una región. Cristianismo y misión expansiva eran, en principio, términos afines al menos desde la formación del círculo de Esteban. A esta misión debieron su fe los cristianos de Antioquía. ¿Qué más natural, entonces, que sumarse a la actividad misionera? Así, la comunidad envió a Bernabé y a Pablo. Estos se dirigieron a Chipre y fueron hacia Derbe pasando por Perge, Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra, para regresar por el mismo camino a Antioquía del Orontes. Pablo no hace ninguna referencia en Gál 1 a esta empresa misionera. Esto ha hecho desconfiar del texto de Hech. Pero 2 Tim 3, 11 y 2 Cor 11, 24-26 dan indicaciones sobre la ruta del viaje y sobre las persecuciones sufridas (lapidación de Pablo), indicaciones que dan fiabilidad histórica a Hech, no en todos los detalles del viaje, pero sí en términos generales. La asamblea de los apóstoles (Hech 15, 12; Gál 2, 2.7-9) presupone también una actividad misionera de los antioquenos en ese sentido. El auge de la misión pagana y la formación de comunidades pagano-cristianas se convertía así en un problema para los judeocristianos, que tenían su centro en Jerusalén. Al desarrollarse en Antioquía un pequeño centro de misión pagano-cristiana con la fundación de las primeras comunidades al margen de la ley judía, surgieron discusiones en la sede de la misión judeocristiana ligada a la sinagoga, que era Jerusalén.

Quizá también Gál 2, 2 haga referencia a una misión antioquena: Pablo teme que con el fracaso del viaje a Jerusalén sus

afanes hayan sido «inútiles». Es una expresión que en otros casos se refiere a sus fundaciones de misión que o bien son para él motivo de orgullo ante Dios (1 Tes 2, 19; Flp 4, 1; 1 Cor 9, 15-18) o, en caso de deserción de la fe, hacen que Pablo considere sus esfuerzos «inútiles» (Flp 2, 16; cf. 1 Tes 2, 1; también 1 Cor 15, 10.14). Gál 2, 2 aludiría, por tanto, a una actividad misionera del Apóstol fuera de Antioquía, porque la comunidad antioquena no es fundación suya. Habría que señalar finalmente que Pablo reduce su actividad antioquena de doce años aproximadamente a dos datos decisivos: la asamblea de los apóstoles y la disputa con Pedro. No pretende en Gál 1s recoger la historia completa de su vida, sino que selecciona los puntos cruciales que él puede utilizar en su argumentación contra los judaizantes. Habida cuenta de que su misión pagana ofuscaba a sus adversarios gálatas, era lógico que Pablo abordara inmediatamente en Gál 1s el acontecimiento que llevó al reconocimiento de esta misión.

En la asamblea se trató la cuestión fundamental de si el cristianismo se podía basar exclusivamente en la fe en Cristo al margen de la sinagoga y sin el respaldo de la ley, y si esa comunidad podía ser reconocida de igual modo que las comunidades judeo-cristianas existentes dentro de la sinagoga. Esta cuestión polémica se había planteado antes en Antioquía con la aparición en esta ciudad de judeocristianos aferrados a la ley procedentes de Judea (cf. Hech 15, 1.5 y Gál 2, 4). Lucas los relaciona con la corriente farisea, pero no da el nombre de ninguna figura importante del cristianismo primitivo (no menciona a Santiago). Los innovadores en esa disputa fueron los antioquenos, pero ni Gál 2, 1 ni Hech 15, 2 nos dicen que fueron convocados a Jerusalén. Al contrario, fue la propia comunidad antioquena la que decidió solventar la disputa con los jerosolimitanos. Si esa decisión se tomó tal como refiere Hech 13, 1-3, este texto no difiere de la versión paulina según la cual el Apóstol partió para Jerusalén en virtud de una revelación, aunque sólo él recibiera personalmente dicha revelación (cf. Gál 2, 2). Los antioquenos partieron así para Jerusalén encabezados por Bernabé y Pablo. Sabían lo que querían: al frente de la delegación iban los dos misioneros que habían llevado a cabo la misión entre los paganos. Había otros miembros de la delegación pertenecientes a esa misión (Hech

15, 2), entre ellos un cristiano incircunciso: Tito (Gál 2, 3). Una delegación respetable, que se apoyaba en la nueva posición antioquena, y esto se manifiesta claramente en la persona de Tito.

La posición contraria estaba representada por unos «falsos hermanos infiltrados» (Gál 2, 4), como los califica Pablo en tono polémico. Acogían con recelo la «libertad... en Cristo Jesús» (2, 4), según fórmula antioquena de la época, y pretendían «esclavizar» a los antioquenos, es decir, someterlos a la ley judía (2, 4s). Para Pablo estaba en juego «la verdad del evangelio» (otra fórmula coyuntural). Según Hech 15, 1.5, la posición judeo-cristiana rígida era defendida, como queda indicado, por antiguos fariseos (como Pablo), alegando la necesidad de la circuncisión y de la observancia de la ley para salvarse. Se trataba, pues, de la importancia esencial de la ley judía para la salvación (sobre la forma de la frase, cf. Jn 3, 3.5).

Pablo y Lucas coinciden sustancialmente en su relato sobre la controversia: estaba en juego la salvación definitiva. Según los judeocristianos rígidos, sólo es elegido el pueblo judío; por eso un pagano sólo puede esperar la salvación si se hace judío circundándose. Tampoco para los cristianos hay salvación al margen de la ley. Los cristianos, para ellos, son algo así como el verdadero Israel dentro de Israel. No pueden construir un cristianismo fuera del pueblo santo: eso sería destruir la ley por medio de la fe (Rom 3, 31) y haría de Cristo el ministro del pecado (Gál 2, 17). Cristo no elimina la distinción entre el pueblo elegido y los pecadores, es decir, los pueblos paganos (a diferencia de lo declarado por Pablo en Gál 2, 17), sino que es la última oferta de Dios a su pueblo elegido. Por eso Cristo y la ley no pueden quedar escindidos; están íntimamente relacionados. Y el bautismo tampoco puede sustituir a la circuncisión, sino que debe presuponerla.

Pablo sostiene, en cambio, que la acción de Dios es palpable en el campo de misión. Dios actúa sin favoritismos (Gál 2, 6). El mismo suscita la fe mediante el evangelio e infunde el Espíritu sin necesidad de que los paganos sean circuncidados (cf. 1 Tes 1s). De ese modo Dios mismo da testimonio de que el evangelio no necesita de la ley. No es necesario hacerse judío para poder ser cristiano. Uno puede bautizarse sin someterse a la circuncisión; si el Espíritu obra sin circuncisión, es que hay libertad. Si Dios

elige en Cristo lo bajo y lo que estaba perdido (cf. 1 Cor 1, 26-30), entonces los pueblos paganos son los destinatarios especiales de la misión.

Aparecen así definidas las dos opiniones contrapuestas. La posición judeo-cristiana es la tradicional y la más sensata en perspectiva histórica. Es la regla general, vigente hasta entonces casi con exclusividad. Los antioquenos representan objetiva y numéricamente la excepción, ya que las otras fundaciones del círculo de Esteban no habían abandonado aún las sinagogas. La misión entre los simpatizantes de la sinagoga constituía un serio problema para los judíos (estrictos); pero la misión de la gente de Esteban seguía ligada a la sinagoga. Sólo Antioquía dio el paso decisivo.

El desarrollo de la asamblea presenta grandes diferencias entre Gál 2 y Hech 15, diferencias que ya no se pueden conciliar. Hay que desechar la hipótesis de que Lucas distinga entre un consejo de «apóstoles y ancianos» (Hech 15, 6) y una asamblea del conjunto de la comunidad: Lucas sólo describe una asamblea general. Pero en Pablo la cuestión es diferente: según Gál 2, 2, Pablo presenta «aparte» a los apóstoles Pedro, Juan y Santiago (2, 9; sobre el orden cf. *infra*) el evangelio pagano-cristiano; hay que referir, por tanto, lo dicho anteriormente en Gál 2, 2a a toda la comunidad. Como además Gál 2, 6, tras una descripción de los primeros resultados en 2, 3-5, habla de otro resultado, concretamente un acuerdo con «los respetados», cabe referir los v. 3ss a dos temas: en v. 3-5 Pablo informa sobre la asamblea plenaria y en v. 6ss sobre las conversaciones reservadas con los tres apóstoles. El que prefiera otorgar lógicamente la credibilidad histórica a Pablo podrá preguntarse si Lucas no unificó redaccionalmente en Hech 15 un relato tradicional similar.

Pero es más importante hacer una estimación de los resultados de la asamblea plenaria. Pablo nos da unas indicaciones decisivas. El hecho de que las comunidades judías alaben a Dios por la conversión de Pablo, según Gál 1, 22-24, y él lo recuerde inmediatamente antes de reseñar la asamblea y como detalle importante en relación con los acontecimientos referidos en Gál 1, 12ss, demuestra que la postura de la comunidad jerosolimitana no fue totalmente contraria. En todo caso, si Pablo intenta dar a entender ahora a los gálatas que su evangelio liberado de la ley también

motivaba esa alabanza de la comunidad de Jerusalén (cf. 1, 16 con 1, 23), entonces la tradición (cf. 4.1), visible aún en 1, 23, parece más reticente. La tradición no pone el énfasis en la libertad evangélica frente a la ley. El temor que sintió el Apóstol a que, en caso de un desenlace negativo en Jerusalén, «sus afanes fueran o hubieran sido inútiles» (2, 2) denota que no esperaba sin más una aprobación clara de su orientación. Sorprende también que Pablo no señale en 2, 3-5 ninguna resolución inequívoca de toda la comunidad y se limite a indicar lo que ella no exigió: la circuncisión de Tito (v. 3), y cómo él mismo se opuso a los «falsos hermanos» (v. 4s). Ciertamente Pablo no invalida nada de la actitud básicamente positiva hacia él expresada en Gál 1, 22-24; pero está claro que los judeocristianos rígidos de Antioquía gozaban en la comunidad de Jerusalén de una base más amplia de lo que Pablo quisiera. El propio Lucas habla de una «fuerte discusión» (Hech 15, 7), aunque intenta presentar a la comunidad primitiva como modelo de unión y armonía. La comunidad no rechaza la misión entre paganos (Gál 2, 3), pero tampoco llegó a convencer a los «falsos hermanos» de la bondad del proceder paulino.

En esta situación todo quedaba en manos de los apóstoles. La solución tenía que estar en el diálogo privado entre «los respetados» de Jerusalén y la delegación antioquena, con Pablo como su portavoz. ¿Podían «los respetados» solucionar esta controversia sin que la comunión cristiana se resquebrajase? Pablo presenta a su modo este diálogo y su resultado es una larga construcción sintáctica. Toma como referencia el apostolado petrino. Pedro era sin discusión el primer testigo pascual, apóstol y misionero de primera hora (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34). Es posible que para esa época hubiera dejado ya la dirección de la primera comunidad de Jerusalén en manos de Santiago (cf. la precedencia de Santiago en Gál 2, 9); pero él seguía siendo el personaje simbólico del cristianismo judeocristiano. No es seguro, sin embargo, ese temprano relevo de dirección en Jerusalén: Santiago precede en el apretón de manos convencional, por decirlo así; en la argumentación objetiva está presente Pedro. Dado que inmediatamente después (Gál 2, 12) los partidarios de Santiago provocaron algunos problemas en Antioquía obrando contra el acuerdo de Jerusalén, Pablo podría haber dado la precedencia a Santiago en el consenso para hacer ver

que sus seguidores se desviaban ahora de lo acordado. En todo caso, también para Hech está claro que Pedro debía pronunciar primero la palabra decisiva (Hech 15, 6-12).

Según las indicaciones de Pablo, el debate se puede resumir así: se reconoce en general que Dios «obra» en el campo de misión paulino igual que en la misión petrina. También allí Dios «obra» mediante el evangelio, infunde el Espíritu, hace signos y prodigios (cf. Rom 15, 19; 2 Cor 12, 12; Hech 10, 44-47; 11, 1-18; 14, 27; 15, 12). Por tanto, el apostolado de Pablo es análogo al de Pedro. La conclusión que Hech pone en boca de Pedro en otro pasaje (11, 17) está clara: «Si Dios les había dado a ellos (los cristianos no judíos) los mismos dones que a nosotros (los judeocristianos)... ¿quién era yo para impedirselo?» Lucas diseña una posición teológica parecida en el discurso de Pedro en la asamblea (Hech 15, 7-11). Sorprende que en él se incluyan los términos decisivos de la teología de la elección de 1 Tes (cf. 6.2): Dios elige a los paganos por medio del evangelio, les da el Espíritu y la limpieza de corazón sobre la base de la fe. Por eso —así hace concluir Lucas a Pedro—, la ley no es ya necesaria, pues «creemos que nosotros nos salvamos por la gracia del Señor Jesús». Pedro pasa a ser, así, el defensor de la teología pagano-cristiana.

En cualquier caso, si el Pedro lucano otorga el bautismo y el Espíritu, por tanto, la salvación cristiana plena, y la comunión eclesial a incircuncisos, lo mismo acontece en la asamblea de los apóstoles según Gál 2: La «gracia» (es decir, el apostolado, cf. Rom 1, 5; 15, 15; 1 Cor 3, 10) que recibió Pablo y que encontró un reconocimiento general al mismo nivel de Pedro, se interpreta de forma que desde ahora hay, con igualdad de derechos, una misión para los judíos destinada a fundar comunidades judeo-cristianas y una misión para los paganos destinada a la fundación de comunidades pagano-cristianas. El bautismo ratificará la acción del evangelio aunque falte la circuncisión.

La circuncisión y la observancia de la ley tampoco son exigibles *a posteriori*: «El reino de Dios no es comida y bebida —no consiste en el cumplimiento de los preceptos rituales de la *torá*—, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu santo» (Rom 14, 17), como dice con acierto una antigua fórmula. En este sentido se acuerda de palabra que Pablo y Bernabé puedan seguir traba-

jando en la misión antioquena, es decir, en la misión pagano-cristiana libre de la ley; los jerosolimitanos, en cambio, seguirán dedicados como hasta ahora a la misión entre los judíos. Obviamente, los antioquenos pueden tratar de ganarse también a los judíos, y los jerosolimitanos a los simpatizantes, por ejemplo. Lo importante es la orientación al objetivo y la realidad comunitaria, que es su fruto. A las comunidades judeo-cristianas existentes dentro de las sinagogas se agregan ahora las comunidades pagano-cristianas independientes de las sinagogas, sin circuncisión ni ley.

Los antioquenos lograron, pues, la plena aceptación de su postura en el diálogo privado, una aceptación que no había sido tan clara en la asamblea plenaria. Por eso destaca Pablo con tanta fuerza este consenso en la Carta a los gálatas. Nadie sospechaba que Pablo abandonaría pronto Antioquía para llevar la misión a escala mundial. Las comunidades pagano-cristianas eran aún la excepción. El judeo-cristianismo podía presentarse aún como la norma de la existencia cristiana. ¿No habían vivido también los helenistas de Esteban, en Jerusalén, con relativa autonomía, al lado de la comunidad cristiana reunida en torno a Pedro y Santiago? ¿no era frecuente en las grandes ciudades del Imperio romano la coexistencia de varias sinagogas? ¿no podían convivir también aquí y allá, yuxtapuestos, el cristianismo sinagogal y el cristianismo sin ley? No podía gustar, obviamente, a los jerosolimitanos que los judeocristianos pudieran vivir alejados de la sinagoga, como en Antioquía, e integrarse —como Pablo y el propio Bernabé— en el cristianismo libre de la ley; pero la asamblea de los apóstoles había dispuesto que esto se tolerase como excepción. Se sabía por la historia que los judíos sólo en contadas ocasiones abrazaron el paganismo voluntariamente; por eso cabía esperar que en el futuro serían muy pocos los judeocristianos que desearan incorporarse a comunidades pagano-cristianas. En lo concerniente a Palestina no había duda; sólo podrían darse casos en la diáspora. Esta praxis sería pronto, para Pablo, una norma indiscutible.

Hasta ahora hemos seguido el relato de la asamblea de los apóstoles hecho por Pablo y por Hech 15, 1-12. Pero Lucas, además del discurso de Pedro en la asamblea, que defiende sustancialmente, con la premisa de Hech 10, la opinión antioquena, presenta también a Santiago, que impone a los pagano-cristianos un

mínimo de preceptos rituales en la línea de Lev 17s para que el judeocristianismo pueda convivir con ellos sin incurrir en impureza ritual (Hech 15, 13-21). Es lo que decide la comunidad de Jerusalén, que lo hace constar por escrito por una delegación jerosolimitana juntamente con los antioquenos de regreso a la comunidad del Orontes. Pablo y Bernabé están de acuerdo y siguen trabajando en Antioquía, según Lucas, sin cuestionar esa norma (Hech 15, 22-35). Este relato de Lucas se contradice con el informe paulino en un doble sentido: Pablo señala que no se le impuso ninguna condición; él y Bernabé como delegados de la comunidad cerraron el acuerdo sin tales añadidos. Pablo afirma, además, que Santiago compartió sin restricciones la opinión petrina. De ello se desprende que Hech 15, 13-35 no refleja la realidad de lo acontecido en la asamblea. Sólo cabe hacer conjeturas sobre el contexto al que pertenecen las cláusulas de Santiago. La mejor hipótesis es que esas cláusulas tuvieron que ver con la presencia de seguidores de Santiago en Antioquía, y que Lucas combinó en Hech 15 la asamblea con el incidente antioqueno. Esto quedará aún más claro en la próxima sección (5.3). Pero ello significaría que poco después de la asamblea Santiago y sus partidarios intentaron solucionar un problema específico dentro un judeo-cristianismo muy rígido, contrario al pagano-cristianismo y la misión paulina: reconocieron el pagano-cristianismo, pero exigieron que la problemática concreta del trato entre judeo-cristianos y pagano-cristianos se regulara por analogía con Lev 17s; de ese modo la ley seguiría siendo la norma.

La asamblea de los apóstoles tuvo repercusiones que no afectaron sólo a la misión antioquena. Aún sin conocer casi nada concreto sobre la misión, sabemos que fuera de Palestina la resolución de la asamblea dio resultados positivos: así, la comunidad romana, tras una primera fase judeo-cristiana, se convirtió en comunidad pagano-cristiana sin intervención de Pablo (cf. *infra*, 13.1). El alejandrino Apolo aparece como misionero pagano-cristiano en Corinto (cf. 1 Cor 3, 4ss). ¿Se formó también en Alejandría una comunidad pagano-cristiana independientemente de la antioquena? ¿cómo procedió la misión de los helenistas después de la asamblea? Lo cierto es que Pablo fue un huésped bien acogido entre ellos (cf. Hech 15, 3; 21, 1ss). ¿Cómo se explica que Pedro tu-

viera adeptos en Corinto, una comunidad pagano-cristiana (1 Cor 1, 12), y llegara a ser mártir de la comunidad pagano-cristiana de Roma (1 Clem 5, 4)? Los misioneros itinerantes que aparecen en Corinto según 2 Cor eran antiguos judíos (2 Cor 11, 22); pero en su estancia en Corinto seguían una orientación pagano-cristiana, ya que no enseñaban la circuncisión ni la observancia de la ley. Podemos afirmar, así, que hay indicios suficientes de que las comunidades y los misioneros, fuera de Palestina, utilizaron pronto la asamblea como señal de seguimiento de la vía antioquena. Se diría incluso que muchos esperaban seguir la vía del pagano-cristianismo al amparo de la asamblea. Pablo fue quizá el defensor más consecuente y más eficaz del pagano-cristianismo, pero no estuvo solo en el desarrollo del mismo. La resolución de la asamblea fue también una base y un recurso para otros.

3. *Pedro en Antioquía*

Parece que Pedro visitó la comunidad cristiana en Antioquía algún tiempo después de la celebración de la asamblea (Gál 2, 11-21). Su aparición presupone obviamente la resolución de la asamblea en la versión paulina: Pedro, en el período de su visita, comienza viviendo sin escrúpulos ni discusión al estilo pagano-cristiano, al margen de la ley judía y de la sinagoga, en perfecta sintonía con la comunidad, compuesta de judeo- y pagano-cristianos. Incorre en impureza legal como judeocristiano que hasta entonces había vivido sin problemas en Jerusalén observando la ley, porque estima más la unidad en Cristo que la ley. Su conducta pareció natural a todos en la comunidad de Antioquía. La visita habría transcurrido armoniosamente si después de algún tiempo no hubieran ido algunos partidarios de Santiago a ver a Pedro. Ellos, por una parte, acatan la asamblea, ya que no exigen de los pagano-cristianos la práctica de la circuncisión ni la observancia de toda la ley. El pasaje de Hech 15, 1.5 nada tiene que ver con ellos. Siguen, por otra parte, una línea legal más dura que la aprobada por Santiago poco antes en la asamblea: exigen que todos los judeocristianos de la comunidad, comenzando por Pedro, vivan con ellos integrados en la sinagoga y observando la ley sin restricciones. ¿No

cabía esperar esto de Pedro, apóstol de primera hora y personaje simbólico del judeocristiano (Gál 2, 8s)? Con esta segregación los pagano-cristianos debían formar una comunidad propia.

Si la asamblea había concedido que los judeocristianos de Antioquía pudieran vivir fuera de la sinagoga y al margen de la ley —ejemplo de esto fueron Pablo y Bernabé, como Tito lo fue para el pagano-cristianismo al margen de la ley—, los partidarios de Santiago exigen que los judeo-cristianos vivan al estilo judeo-cristiano y, por tanto, dentro de la sinagoga. Es lógico suponer que detrás de sus partidarios estuviera el propio hermano de Jesús; por eso, éste parece haber endurecido su posición después de la asamblea. Los judeo-cristianos integrados en la sinagoga son ahora cristianos más cualificados, porque la continuidad con la historia de la salvación es irrenunciable y la ley posee una significación soteriológica esencial; de lo contrario no habría necesidad de insistir en la ley. El cristianismo debe entenderse primariamente, en sentido teológico, como un grupo intrajudío; en esta línea habían actuado Jesús y sus discípulos dentro del pueblo elegido. Los pagano-cristianos son una excepción tolerada, y se intenta mantenerlos en el ámbito de la excepción. Por consideración a la ley deben mostrarse respetuosos con los judeo-cristianos, no éstos con aquéllos. Pablo tuvo que considerar esto, con razón, como una discriminación del pagano-cristianismo y como un paso atrás respecto a la asamblea.

Todo habría transcurrido bien en Antioquía si los partidarios de Santiago no hubieran influido en Pedro con esta exigencia hasta hacerle ceder. ¿Era Santiago, todavía, el número uno en Jerusalén? ¿temió Pedro, ante esta actitud dura de los cristianos de Jerusalén, que le pidieran cuentas por su comportamiento laxo frente a la ley? No cabe una respuesta cierta. Lo que está claro es que Pedro se aparta de los pagano-cristianos y rompe así la unidad que él había promovido poco antes con su ejemplo.

Pablo destaca en su relato la ruptura de la comunión en la mesa. Se trata de un gesto típico, ya que la comunión se realizaba en aquella época mediante la participación en la comida (cf. Lc 15, 1s; Hech 10, 41; 1 Cor, 5 11). En una comunidad que viviera al margen de la ley era inevitable que un judeocristiano como Pedro incurriera en impureza ritual, sobre todo si era acogido en

una casa cristiana que no observaba la ley (cf. Dan 1, 8-16). Ya el mero hecho de ser invitado a comer podía crear dificultades (cf. Hech 11, 3). Pero podemos suponer que Pablo no se refiere únicamente a esta situación cotidiana cuando habla de mesa común. Piensa en la cena del Señor como lazo de unión de la comunidad. ¿Había que celebrar dos cenas del Señor en la comunidad? Entonces estaba en juego, para Pablo, «la verdad del evangelio», es decir, la «libertad en Cristo» que la asamblea había ratificado (2, 14; cf. 2, 4): si Dios acogía sin reservas a los «pecadores», es decir, a los paganos, no se podía dar de nuevo la primacía a la ley por la puerta trasera. Si Dios elige a judíos y paganos para formar una comunidad escatológica y salvarla como unidad (1 Tes 1, 10; 4, 17; 5, 10), el estado de espera de esa comunidad no se puede caracterizar por la división. La consecuencia es que los pagano-cristianos tienen que adaptarse hasta cierto punto a los judeo-cristianos observantes de la ley. Pero ¿no se había solventado ya esta situación en Antioquía cuando los cristianos abandonaron la sinagoga? ¿no había aprobado la asamblea esta solución?

El desvío de Pedro tuvo consecuencias. Los judeo-cristianos abandonaron la comunión eclesial. También cedió Bernabé, que en la asamblea había defendido a los antioquenos al lado de Pablo. Sólo había seguido la orientación antioquena de los pagano-cristianos mientras Pedro estuvo de su lado, como ocurrió durante la asamblea. Ahora es seguidor de Pedro e imita su ejemplo orientándose de nuevo a la sinagoga. Pablo y los pagano-cristianos se quedaron solos. Cuando la paz de la comunidad había sufrido una profunda fisura, se convocó la asamblea de la comunidad. Pablo se limita a referir cómo atacó a Pedro (Gál 2, 14) «delante de todos», en la asamblea general (cf. 1 Tim 5, 20 y Gál 1, 2). Pedro pasa a ser de nuevo (cf. 2, 8) el personaje decisivo que determinará el rumbo de la Iglesia. Pero la posición inequívoca del apóstol de primera hora en el concilio de Jerusalén deriva ahora, con su comportamiento, en ambigüedad.

El discurso paulino está formulado sin duda de cara a los gálatas; más concretamente, se orienta a la preparación de la temática sucesiva de Gál (cf. *infra*, II.2). No es, pues, un protocolo de la asamblea antioquena, sino un razonamiento para los gálatas. Hay, no obstante, en él elementos de la situación antioquena. Ca-

be conjeturar, por ejemplo, que la frase de Gál 2, 16 introducida como expresión del sentir de la asamblea: «Ningún hombre es justificado por observar la ley, sino por la fe en Jesucristo», sea una proposición consensual de la teología antioquena que aparece también en Rom 3, 28 (cf. *infra* 11.3). Baste recordar que las ideas sobre «justicia» que figuran en los primeros textos tradicionales aparecen, por ejemplo, en referencia al bautismo (cf. 11.3). La frase, pues, se puede entender así: Dios acoge al hombre mediante el bautismo por su fe en Jesucristo y no por su conducta legal, por la circuncisión y la observancia de la ley. Y ésta es justamente la opción fundamental en la comunidad antioquena.

Se comprende también que en Gál 2, 17 la objeción «¿está Cristo al servicio del pecado?» sea una acusación judeo-cristiana típica, que Pablo afronta de otro modo en Rom 6, 15 cuando se pregunta si es lícito pecar con el pretexto de no estar ya bajo la ley sino bajo la gracia. Parece que los judeo-cristianos sospecharon detrás de la vía del pagano-cristianismo la gracia sin obligaciones dispuesta a dejar de lado la voluntad rígida e inexorable de Dios anunciada en la *torá*. ¿Qué otra cosa podía mover a los paganos a vivir al margen de la ley?

En los v. 17 y 21b, de construcción sintáctica análoga, Pablo trata de hacer comprender a los lectores que él puede explicar con la misma claridad su posición contraria: «Si la justicia (se alcanza) mediante la ley, Cristo murió en balde». Es decir, no era necesaria la muerte de Cristo si Dios otorga la justicia por la vía de la ley. Pablo aduce el sentido soteriológico de la muerte de Jesús frente a una salvación obtenida por la observancia de la ley. Utiliza el principio del «sólo Cristo» como argumento contra la ley. Pero ¿no concebía la comunidad antioquena exactamente así la nueva realidad definida por la obra redentora de Cristo? ¿no regía para ella la declaración de que «lo que vale en Cristo no es la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe que se traduce en amor» (Gál 5, 6)? El fundamento soteriológico de la comunidad, según la opinión antioquena, no era ya la ley sino Cristo, su evangelio, la fe y el bautismo. Por eso es muy posible que Pablo utilice en el v. 17 un lenguaje antioqueno.

De ese modo se pueden entender algunos elementos del discurso como reflejo objetivo de la opinión paulina contraria al re-

convertido Pedro. Ellos ponen de manifiesto la postura básica de los pagano-cristianos antioquenos representados por Pablo: se trataba de saber si Cristo era el único fundamento de salvación o si la ley era un elemento constitutivo de la misma.

No conocemos el desenlace de la disputa. Si Pablo se hubiera impuesto y los judeocristianos con Pedro a la cabeza hubieran cedido, Pablo habría podido utilizar el éxito para su controversia con los gálatas y lo habría hecho constar. Todo hace creer que el resultado no le fue favorable. Por eso Pablo se independiza luego de Antioquía y de Bernabé, y adopta inmediatamente una actitud distante respecto a Pedro. Toma, no obstante, consigo a un antioqueno de su misma corriente: Silas/Silvano (cf. 6.1). Las bases para su labor misional independiente están echadas. En adelante Pablo llevará el mensaje de Jesucristo allí donde aún no se ha anunciado (Rom 15, 20). Así como mantuvo su postura en favor de los pagano-cristianos de Antioquía, en adelante fundará comunidades pagano-cristianas basadas en la fe, el amor y la esperanza (1 Tes 1, 3; 5, 8), y no en la ley como condición esencial.

¿Qué fue de la comunidad de Antioquía? No sabemos nada cierto. Hay, no obstante, una hipótesis sugerente. Con tales antecedentes, los antioquenos no podían permitir que la comunidad se viniera abajo. Hubo que llegar a un compromiso, como suele ocurrir en la historia. No se podía retroceder a la etapa anterior a la asamblea de los apóstoles; esto no lo querían tan abiertamente ni los partidarios de Santiago, ni Pedro y Bernabé. Pero se intentó someter de nuevo a la parte judeo-cristiana de la comunidad al imperio de la ley. El judeo-cristianismo debía seguir siendo judeocristianismo. Para lograrlo sin romper la unión de la comunidad, los pagano-cristianos debían ceder un poquito. No quedaban obligados a la circuncisión ni sujetos a la ley, pero debían garantizar la pureza levítica de los judeo-cristianos, en cierto modo como un acto de amor a los hermanos. Por eso se comprometieron a guardar las cláusulas de Santiago inspiradas en Lev 17s: abstenerse de carne sacrificada a los ídolos, de sangre, de animales estrangulados y de uniones ilegales (matrimonio entre parientes) (Hech 15, 29). El denominado decreto de los apóstoles adquirió así relevancia por primera vez con ocasión de esta disputa. Quizá la acusación paulina a Pedro (Gál 2, 14) de obligar a los pagano-cristia-

nos a adoptar el estilo de vida judío hacía referencia, en el fondo, a este decreto. Como sea, dado que el decreto de los apóstoles pertenecía al contexto de la asamblea de Jerusalén y se trataba de las mismas comunidades, Lucas pudo contemplar el decreto conjuntamente con la asamblea. El esquema actual de Lucas en Hech 15 tiene quizá ese origen.

Pablo no se sometió a estas exigencias (cf. Gál 2, 6). El texto de Hech 15, 19s es un catálogo cúlrico-ritual, y es evidente que para Pablo todas las leyes rituales eran irrelevantes (Rom 14, 14.17; 1 Cor 8, 1-6; 10, 26). Por eso dio una solución al margen de la ley a la comunidad pagano-cristiana de Corinto en la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8). Los cristianos pueden comprar de todo en el mercado pagano, incluida la carne degollada (1 Cor 10, 25). En cuanto al matrimonio entre parientes próximos, Pablo lo rechazará pocos años después (1 Cor 5, 1ss), pero en parte porque estaba prohibido por el derecho romano (5, 1) y la comunidad cristiana debía dar una imagen correcta hacia fuera (1 Cor 6, 5; 10, 31-33; 1 Tes 4, 12). Para Pablo, estas prohibiciones levíticas no son precisamente un servicio de amor de los pagano-cristianos a los judeo-cristianos sino un indicio de la preeminencia del judeo-cristianismo y, por tanto, de la ley. Ese compromiso no descansa en la reciprocidad y la igualdad; refuerza la observancia de la ley y pone definitivamente al pagano-cristianismo en un rango inferior al judeo-cristianismo, que perdería algo esencial si abandona el camino de la ley. Enfocar el evangelio hacia la ley, y no a la inversa, constituía para Pablo una traición a la libertad y a la verdad del evangelio.

Por lo demás, el nuevo rumbo de Antioquía defendido por los partidarios de Santiago tuvo un escaso eco en el cristianismo de la época. La solución lógica de prescindir de la ley, que un día había adoptado Antioquía, fue la más seguida en el ámbito de la misión pagano-cristiana. Se tiene la impresión incluso de que un hombre como Bernabé recuperó más tarde esta posición: Pablo lo menciona sin rencor en 1 Cor 9, 6. Otro tanto cabe decir de Pedro (cf. 5.4). En cambio, el apocalíptico judeo-cristiano que escribió Ap, defiende al menos parcialmente la posición de Santiago (Ap 2, 14s.24s) y combate a las comunidades que rechazaban estas exigencias. Las reticencias ante el consumo de carne sacrifi-

cada a los ídolos que reaparecen en escritos pospaulinos no tienen nada que ver con las cláusulas de Santiago, sino que obedecen a un temor general de los cristianos a todo lo relacionado con el culto pagano (cf. Did 6, 3). Esas cláusulas tuvieron vigencia en algunos medios judeo-cristianos como una exigencia para los pagano-cristianos; pero en términos generales el pagano-cristiano siguió la vía paulina.

4. *Pablo y Pedro*

Pedro, el galileo y antiguo pescador (Mc 1, 16.21.29), es el primer testigo de pascua y pasa a ser así el apóstol primigenio de las comunidades judeo-cristianas pospascuales (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34). No fue un azar que llegara a ser ambas cosas, porque ya antes de la muerte de Jesús fue el portavoz en el grupo de los doce discípulos (cf. Mc 3, 16; 8, 27ss, etc.; Hech 1, 13). Es considerado confidente de Jesús (Mc 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 33). Pablo es un judío fariseo de la diáspora, no conoce personalmente a Jesús de Nazaret, llega a ser un perseguidor fanático de la comunidad cristiana de Damasco y, después de recibir en visión el llamamiento al apostolado, pasa a ser el misionero de los paganos por excelencia. Dos hombres muy diferentes, pero considerados ya en este período primitivo del cristianismo como apóstoles destacados (Gál 2, 7-9). Por eso la cuestión sobre sus relaciones mutuas revistió especial importancia desde antiguo.

Las fuentes sólo nos permiten fijar en parte esas relaciones. Después de pascua encontramos a Pedro en Jerusalén (Hech 1-5), donde se mostró al menos tolerante con el círculo de Esteban, cuya actividad misionera posterior será uno de los factores previos de la misión paulina (Hech 6s). No es probable, en cualquier caso, que se formara este círculo y hubiera podido adoptar su postura liberal ante la ley contra la voluntad de los apóstoles de primera hora. Pablo se encuentra con Pedro por primera vez en Jerusalén, en visita privada, que hace para conocer personalmente al apóstol originario (Gál 1, 18). Pasa alrededor de catorce días con Pedro y es su huésped. No conocemos más sobre este encuentro. Pablo no considera esta visita como tiempo de apren-

dizaje de su (escaso) conocimiento de la tradición sobre Jesús; y tampoco le sirvió de instrucción catequética acelerada sobre la fórmula primitiva de profesión de fe. Pablo no evoca ese encuentro, en modo alguno, en términos conflictivos. Parece ser que los dos personajes se aceptaron mutuamente.

Según Hech, antes de la asamblea de los apóstoles, Pedro visitó, partiendo de Jerusalén, las comunidades cristianas existentes en las ciudades judías de Lida y Jafa (Hech 9, 32-43); más tarde bautiza en Cesarea al simpatizante Cornelio, persona muy considerada entre los judíos (10, 1s.22), y esto le crea problemas con la comunidad primitiva de Jerusalén (10, 1-11, 18). La comunidad es perseguida por Herodes Agripa I (ca. 43/44 d. C.), y Pedro se escapó de la prisión y volvió de nuevo a Cesarea (12, 1-25). No obstante, para la asamblea de los apóstoles está de nuevo en Jerusalén (Hech 15). La fiabilidad de estos datos es muy discutida; pero quizá cabe constatar dos puntos: parece que Pedro se sintió responsable, en este tiempo, de las comunidades judeo-cristianas; por eso las visita; y además interviene activamente para que un simpatizante incircunciso reciba el bautismo; esto le sitúa en una relación de proximidad con la misión del círculo de Esteban (Hech 8; 11, 19-30). De cualquier modo, parece que la comunidad jerosolimitana, al menos parte de ella, observaba estrictamente la ley, ya que Pedro se ve obligado a darle explicaciones. Que Lucas relate esto, pese a su ideal de una comunidad primitiva bien avenida, da que pensar. Cabe preguntar si Hech 10 figura antes de la asamblea de los apóstoles por el interés de Lucas en hacer del primer apóstol el fundador de la misión entre paganos. Posiblemente, el bautismo excepcional sin previa circuncisión sea una acción petrina posterior a la asamblea. Le cuadra a un Pedro que comparte por primera vez en Antioquía la mesa con pagano-cristianos bautizados. ¿Es esta actitud, con las consecuencias correspondientes, lo que explica que Pedro no aparezca ya junto al judeo-cristianismo seguidor de la ley de Jerusalén encabezado por Santiago?

Hech 15 y Gál 2, 1ss coinciden en lo relativo a la conducta de Pedro durante la asamblea: éste reconoce la misión de Pablo no subordinada a la ley, pero sigue siendo el símbolo del judeo-cristianismo. Sólo en la visita a la comunidad que vive al estilo

pagano-cristiano en Antioquía se produce la ruptura entre Pedro y Pablo, porque el primero, por instigación de los partidarios de Santiago, restablece la primacía del judeo-cristianismo al imponer a los pagano-cristianos el cumplimiento, como mínimo, de Lev 17s. Pablo abandona Antioquía y Pedro lo hace poco después. Y a partir de entonces desaparecen todas las huellas fiables sobre Pedro. Las noticias que podemos obtener en adelante lo presentan en relación con el área de misión típicamente pagano-cristiana.

Según 1 Cor 1, 12; 3, 22, parece que hubo en Corinto un grupo seguidor de Pedro. Esto no significa que Pedro hubiera estado personalmente en Corinto, aunque se sabe que visitaba con su esposa las comunidades y que también en Corinto se tenía conocimiento de este hecho (1 Cor 9, 5). En las áreas de misión paulina era considerado sin duda como primer testigo de pascua (1 Cor 15, 5). Pero cabe preguntar si, con sus antecedentes en Antioquía, pudo vivir en comunidades pagano-cristianas sin crearles nuevos problemas. Nada indica, y es muy improbable, que el grupo petrino viviera en Corinto al estilo judeocristiano o siguiera las normas de Lev 17s. ¿O acaso modificó Pedro de nuevo su parecer después de los sucesos de Gál 2, 11ss? ¿se mantiene en adelante y de modo definitivo fuera de Palestina obligado por las circunstancias? Sorprende que Pablo no prolongue en 1 Cor 1-4 su disputa con Pedro en la línea de Gál 2, 11ss. Habría tenido que hacerlo si Pedro o algunos cristianos en su nombre hubieran continuado la controversia antioquena en Corinto. También 1 Cor 9, 1ss hace mención de Pedro en un sentido totalmente neutral. Si Pedro, poco después del incidente antioqueno, adoptó una orientación pagano-cristiana como el propio Pablo, cabe recordar quizá que tampoco desempeñó un papel glorioso en el arresto de Jesús y durante su proceso, sino un papel definido por la veleidad (cf. Mc 14, 50 par; 14, 66ss par). ¿Fue la disputa antioquena un mero episodio para Pedro?

Hay otro indicio que permite situar a Pedro en el área pagano-cristiana: la tradición sobre su estancia en Roma y su martirio en la ciudad. En todo caso, sigue siendo la mejor hipótesis interpretar 1 Clem 5 en el sentido de que esta carta enviada de Roma a Corinto alrededor de 96 d. C. afirma que Pedro y Pablo murieron ajusticiados en Roma bajo Nerón. Ignacio (IgnRom 4, 3) pue-

de apoyar esta afirmación alrededor de 110 d. C. También Jn 21, 15-19 alude al martirio de Pedro sin indicar el lugar. La estancia de Pedro en Roma se puede inferir también de 1 Pe 5, 13. Hay, pues, a finales de siglo una amplia tradición incontestada que cabe interpretar diciendo que Pedro y Pablo murieron mártires en Roma. Que el viaje de Pedro a Roma fue posterior al de Pablo, se puede inferir indirectamente: si al escribir la carta a los romanos Pablo hubiera contado con la presencia de Pedro en Roma, no habría omitido la salutación a Pedro siquiera por no ofender a la comunidad que albergaba al primer apóstol. Aunque después del incidente antioqueno apenas se volvieron a ver, ambos, separados uno de otro, fueron víctimas, en el mismo lugar, de las persecuciones romanas bajo Nerón.

Resumiendo: hasta el incidente de Antioquía, Pedro y Pablo mantuvieron una buena relación. Pedro influyó de modo decisivo en la aceptación del concepto paulino de misión. Esta relación se vio perturbada en Antioquía porque Pedro se inclinó hacia la postura judeo-cristiana, más rígida, de los seguidores de Santiago. Posteriormente los dos apóstoles no volvieron a encontrarse. Pero es muy posible que Pedro se hubiera replanteado su opción antioquena para volver a una actitud más abierta ante los pagano-cristianos, en la línea de la resolución de la asamblea de Jerusalén. Pablo no deja traslucir ya en 1 Cor ninguna reserva personal frente a Pedro.

5. Importancia de la comunidad antioquena para el cristianismo

Por la asamblea de los apóstoles y por la visita de Pedro a Antioquía sabemos que en los veinte primeros años después de Pascua no hay una ciudad, aparte de Jerusalén, tan relevante para el cristianismo como Antioquía. Esta ciudad entró en la historia de la Iglesia por el hecho de haberse desligado su comunidad de la sinagoga y haber formado una Iglesia basada únicamente en Cristo y al margen de la ley judía; por haber desechado, por tanto, la concepción hasta entonces indiscutida y obvia de la fe cristiana dentro del judaísmo y haber concebido el cristianismo como un hecho cualitativamente nuevo, que ha de definirse desde sí mismo. Esto sucedió porque no se admitió ya la ley, que era la nor-

ma suprema de todo grupo judío, como condición para el bautismo cristiano y para la salvación y la autoconciencia eclesial; por eso se emprendió la misión de los paganos y se estableció la fe y el bautismo como única condición de pertenencia a Cristo y a su comunidad. Se llegó a imponer a los judeo-cristianos el modo de vida pagano-cristiano para evitar cualquier preeminencia judía; ningún modo de vida precristiano, bajo el signo de la circuncisión o de la incircuncisión, debía recabar una mayor afinidad con la fe cristiana (5.2). Esta fue la hora histórica de Antioquía; significó el primer paso decisivo dado por un grupo judío para convertirse en una «religión mundial», aunque la propia comunidad antioquena no pudo ser entonces plenamente consciente.

Antioquía tiene un segundo mérito relacionado con lo anterior. Pablo pudo actuar en esta ciudad alrededor de doce años; en ella llegó a ser el máximo teólogo de la primera generación cristiana y contribuyó sin duda enérgicamente a la evolución de su comunidad. Parece, sin embargo, que Antioquía retrocedió algo en el paso audaz dado hacia una comunidad orientada en sentido pagano-cristiano, y que sometió de nuevo el pagano-cristianismo a los preceptos de Lev 17s (5.3). La comunidad perdió así a Pablo, que siguió luchando por la primera opción antioquena. El fue el antioqueno que tuvo el valor de mantener contra Pedro y los adeptos de Santiago el rumbo pagano-cristiano de Antioquía. Esto obedeció, entre otras cosas, a su independencia apostólica basada en la vocación.

La correspondencia paulina contiene en muchos pasajes fórmulas tradicionales que recogen el espíritu de este pagano-cristianismo antioqueno. Es posible incluso que muchas de las tradiciones propuestas por Pablo las conociera él mismo, fundamentalmente, en Antioquía. Los estudiosos se suelen limitar en general a calificar esos materiales, muy vagamente, de «prepaulinos» o «parapaulinos». Pero es una clasificación imprecisa, como se puede comprobar sin dificultad examinando de cerca el cristianismo entre los años 30 y 50 d. C. Ese cristianismo es, en primer lugar, el judeo-cristianismo de las sinagogas de Judea y Galilea (cf. Hech 1-5; 15; 1 Tes 2, 14; Mt 10, 5). Cabe mencionar en segundo lugar las comunidades judeo-cristianas de los helenistas. Esta misión obtuvo éxito en Samaria (Hech 8, 1.5.25) y en las ciudades costeras del Mediterráneo desde Gaza (8, 26), pasando por Azoto (8, 40),

Lida (9, 32), Jafa (9, 36) y Cesarea (8, 40), hasta Fenicia (11, 19), sin olvidar Damasco, Antioquía y Chipre (9, 2s.19; 11, 19). Podemos recordar, finalmente, la misión de Antioquía, de orientación pagano-cristiana (Siria, Asia menor meridional y Chipre; Hech 13s). Es un terreno bien definible en lo geográfico y en lo teológico. Dentro de la necesaria crítica a la concepción de Hech, se puede considerar en líneas generales esta situación geográfica como una descripción correcta. Pero esto significa que Pablo sólo pudo informarse de las tradiciones en estas tres corrientes y áreas de difusión del cristianismo. No podemos suponer, en efecto, que las comunidades de la costa de Egipto (Hech 18, 24) o una comunidad doméstica de Roma (indicio en Hech 18, 2s; Rom 16, 3) hubieran mantenido ya una intensa relación con Antioquía o con Pablo que hubiera unificado su línea general, teniendo en cuenta además que la fundación de estas comunidades no fue muy anterior a los viajes misionales del Apóstol. Pero si consideramos que la acción evangelizadora de estas comunidades como obra de los helenistas o de sus simpatizantes, lo cual sería la hipótesis más plausible, esas comunidades no introducen ninguna orientación teológica nueva.

De todas formas, conviene examinar las relaciones existentes de las comunidades entre sí: Pedro, como palestino, visita las zonas de misión de los helenistas (Hech 9, 32ss; 10, 1ss) y también Antioquía (Gál 2, 11ss). Entre Antioquía y Jerusalén había buenos contactos (Hech 15; Gál 2, 1ss). Pablo abraza el cristianismo en una comunidad de helenistas, y más tarde se dirige a comunidades helenistas donde es bien recibido (Hech 15, 3; 21, 3.8; 27, 3). Evangeliza en su ámbito misional partiendo de Antioquía (Hech 13s). Muchas fundaciones de helenistas siguen la línea antioquena. Esto significa que las tres corrientes mantienen buenas relaciones. Pablo visitó además en privado a Pedro en Jerusalén (Gál 1, 18). De todo ello se siguen algunas consecuencias: si el pagano-cristianismo está representado únicamente por Antioquía y su entorno como área de misión antioquena, la tradición pagano-cristiana que recoge Pablo en época tan temprana tuvo que proceder de Antioquía. Pablo pudo haberse informado sobre la tradición palestino-judeo-cristiana en Jerusalén, por ejemplo; pero esa tradición era también conocida sustancialmente en Antioquía. Se familiarizó

desde el episodio de Damasco con la tradición helenístico-judeo-cristiana, pero esta tradición se conoce desde el principio en la comunidad antioquena. Podemos afirmar, en suma, que las tradiciones que Pablo utiliza posteriormente pertenecen en lo fundamental al patrimonio de la comunidad antioquena. Esto es válido sobre todo para aquellas tradiciones que encontramos en las dos cartas más antiguas de Pablo (1 Tes y 1 Cor) y, en todo caso, para los fragmentos de ellas que ofrecen una orientación pagano-cristiana.

El que intente precisar el calificativo de «prepaulino» con el calificativo de «antioqueno», debe dar otro paso: el pensamiento pagano-cristiano de Antioquía está determinado en buena medida por el propio Pablo. Su papel dirigente en la comunidad está fuera de duda. Pablo, al final, es un pagano-cristiano más consecuente que la propia Antioquía. Por eso el calificativo «prepaulino» debe definirse también, parcialmente, como «paleopaulino»: la tradición de la comunidad antioquena y el pensamiento paulino no se pueden disociar simplemente en este período.

Estas premisas no bastan para trazar un panorama global de la teología antioquena, pero sugieren algunos puntos centrales y perfilan un primer esquema general que evita una reconstrucción arbitraria. Para averiguar tales puntos centrales hay que recordar la nueva experiencia fundamental de Antioquía: consistió en que el Espíritu «obra» también fuera de la comunidad judeo-cristiana, entre los no judíos; éstos accedían a la fe de Jesucristo y se hacían bautizar. Esta experiencia sobre el Espíritu del evangelio y sobre los efectos de la fe y del bautismo en los no judíos tiene que reflejarse en las ideas teológicas esenciales de Antioquía. Hay que recordar además las expresiones típicas de Gál 2, 4 y 2, 5.14 sobre «la libertad... en Cristo» y sobre la «verdad del evangelio» (cf. 5.1). Esta libertad y verdad partían de la negación del valor soteriológico de la ley. Antioquía elaboró esta experiencia transformando la concepción judeo-cristiana anterior sobre la relación entre ley y fe, relación que llegó a expresarse en enunciados antitéticos.

La «norma» que se impone (Gál 6, 15) aparece en un conjunto de afirmaciones tradicionales que encontramos, por ejemplo en 1 Cor 7, 19; 12, 13; 2 Cor 5, 17; Gál 3, 26-28; 5, 5s; 6, 15. Estos pasajes pretenden describir a su modo, con la abolición del

principio soteriológico de la sinagoga, el nuevo consenso pagano-cristiano o fijarlo con mayor precisión en una fórmula general aceptable. Tales pasajes se mueven en el contexto del bautismo. El bautismo, además del rechazo de la circuncisión como requisito previo, implica dos cosas: haber recibido el Espíritu creador del tiempo final y haberse incorporado «a Cristo», es decir, pertenecer a la comunidad escatológica. Sólo esto constituye la nueva realidad. Esta dimensión soteriológica aparece descrita con el simbolismo del vestido (Gál 3, 27; cf. Rom 13, 14), con la metáfora de la bebida espiritual (1 Cor 12, 13) o con el vocabulario de la «nueva creación» (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). Los cristianos están «en Cristo», así como el Espíritu de Cristo está en ellos actuando; las relaciones internas y externas del cristiano adquieren así un sentido nuevo que hace de él una criatura nueva.

Esta primera descripción se puede perfilar en varias direcciones. Primero, desde la historia de las religiones: la nueva concepción emplea un lenguaje sincretista que corresponde a la composición de la comunidad. Observamos expresiones básicas que son de origen judío-apocalíptico (por ejemplo, «nueva creación») o que proceden del lenguaje helenístico-mistérico (por ejemplo, el simbolismo del vestido); pero hay también formaciones lingüísticas creativas (por ejemplo, «en Cristo»). En perspectiva teológica llama la atención el énfasis que se pone en la transformación de toda la existencia. Se subraya así de un modo u otro la ruptura con todo lo pasado y se delinea la nueva vida en Cristo con su novedad cualitativa y global. Aparece, en fin, la problemática especial de Antioquía a través del tema de la ley. Se insiste en que la ley, materializada en palabras clave como «circuncisión» (1 Cor 7, 19; Gál 5, 6; 6, 15) o «judío» (1 Cor 12, 13; Gál 3, 28), no tiene ya vigencia. Esto se refiere indudablemente y sin excepción a las leyes rituales y ceremoniales. Cuando los cristianos antioqueños abandonan la sinagoga para emprender una vida comunitaria pagano-cristiana independiente, renuncian totalmente a esta parte de la observancia de la ley que separa a los judíos de los paganos. Pablo considera esta opción como algo obvio a lo largo de su vida. Por otra parte, los antioquenos no son libertinos: la nueva creación no se constituye al margen de la voluntad divina. La fe se traduce en amor (Gál 5, 6). La abolición del antagonismo

entre circuncisión e incircuncisión no quita la exigencia de guardar «los preceptos (éticos) de Dios» (1 Cor 7, 19). El reino de Dios no consiste en «comida y bebida», es decir, en la observancia de las normas sobre manjares, sino «en la justicia y la paz y el gozo en el Espíritu santo» (Rom 14, 17). El Espíritu, que eligió en el bautismo el cuerpo de los creyentes como templo (1 Cor 6, 19), mueve a realizar las obras de amor. El Espíritu hace superfluos también los preceptos legales que vienen de fuera, pero impulsa desde dentro a la santificación en el amor fraterno, porque es ese Espíritu de Dios que anunciaron los profetas como Espíritu del tiempo final para la transformación del ser interno del hombre (1 Tes 4, 7-9; cf. Ez 36, 26s).

Si la conciencia de la comunidad antioquena frente a la federación de sinagogas condujo a esta nueva idea de existencia cristiana y de realidad comunitaria y tenía sus centros en el don bautismal del Espíritu y en la incorporación «a Cristo», no es de extrañar que Pablo, ya en su carta más antigua, pueda expresar como algo obvio estas ideas sobre la realidad existencial de los cristianos: «Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día» (1 Tes 5, 5). Lo explica, una vez más, con el simbolismo del vestido o de la armadura: «Nosotros, que somos del día, seamos sobrios; revistámonos con la coraza de la fe y de la caridad, con el casco de la esperanza de salvación» (5, 8). Esto recuerda, por ejemplo, lo que leemos en Gál 3, 26-28, donde aparece en el contexto bautismal la nueva realidad como filiación («Todos vosotros sois hijos de Dios... en Cristo») y el simbolismo del vestido como signo de la más estrecha relación con Cristo. Recuerda también 2 Cor 5, 17, donde se define el nuevo ser en Cristo como nueva creación, de forma que para los cristianos lo antiguo ha pasado y llega lo nuevo; y poco después (5, 21) se habla de esta nueva realidad: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». El enunciado ontológico sobre el nuevo ser del final figura en el lugar donde 1 Tes 5, 5; Gál 3, 27 habían recurrido al símbolo del vestido. Dentro de la esfera de la salvación «en Cristo», la «justicia de Dios» expresa la nueva realidad cristiana surgida mediante el bautismo. Algo similar encontramos en 1 Cor 1, 30; 6, 11, donde se formulan ideas tradicionales sobre el bautismo: el estado de «ablu-

ción», «santificación» y «justificación» es una descripción del ser nuevo que tiene una validez óptica, porque los miembros de la comunidad no «están» ya en la antigua realidad (1 Cor 6, 11a), sino «en Cristo Jesús» que se ha convertido en «justicia», «santificación» y «redención» (1, 30). Volveremos más adelante (11.3) sobre estos conceptos.

La expresión «en Cristo» y el término «Espíritu» son los puntos focales de una elipse que en sentido antropológico y eclesiológico equivalen a la nueva creación. La elipse a su vez constituye un conjunto de enunciados dentro de un contexto más amplio que nosotros designaremos como teología paleopaulina de la elección. Por esa teología aparece marcado profunda y ampliamente 1 Tes, como se expondrá en la siguiente sección (cf. 6.2). Según 1 Tes, esta teología de la elección es para Pablo como para los cristianos de Tesalónica un lenguaje transparente de la fe. Ello es un indicio de que esta concepción —documentada en 1 Tes muy pronto, después de la salida de Pablo de Antioquía— surgió en el período antioqueno del Apóstol. La hipótesis resulta plausible teniendo en cuenta un rasgo decisivo de esta doctrina de la elección: su punto culminante pone el énfasis en la elección escatológica de los paganos por medio del evangelio. Si es la orientación programática hacia los judíos lo propio de esta doctrina de la elección, cabe preguntar en qué otro lugar fuera de Antioquía se dio por primera vez este paso y se aclimató tan tempranamente tal doctrina. Podemos formular, pues, la tesis de que la teología paulina de la elección de 1 Tes está profundamente arraigada en el período antioqueno del Apóstol y se presta perfectamente a fundamentar en sentido teológico la misión de Antioquía entre los paganos.

De esta teología de la elección forma parte, como se desprende del contexto de 1 Tes 1, ese tema de predicación misional cuyo esbozo figura en 1 Tes 1, 9s. El Apóstol recuerda aquí a sus lectores «la acogida que le hicieron» los tesalonicenses, (1) cómo, «abandonando los ídolos os convertiréis a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y (2) aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene». Vemos de nuevo que al ser la comunidad de Antioquía la única que en esta hora temprana realizaba programáticamente una misión entre paganos, se vio ante la necesidad

de esbozar un esquema que pudiera tener una aceptación general en el ámbito cristiano. Se quería por convicción interna, se podía por el arraigo en la sinagoga y, en fin, se debía conectar, en atención a los hermanos judeocristianos, con el proselitismo de la sinagoga helenística; concretamente, se reelaboró la predicación monoteísta del judaísmo de la diáspora, como indica la primera parte del resumen de la predicación. El rechazo tajante del mundo politeísta llevaba el sello de la sinagoga: el Dios de Israel y Padre de Jesucristo era el único creador y Señor del mundo. Los paganos adoran «ídolos mudos» (1 Cor 12, 2) que «por su naturaleza no son dioses» (Gál 4, 8), pues todo el politeísmo del mundo greco-romano se debe a la desobediencia al único Dios (Rom 1, 18ss). Pero los dioses no carecen de un poder numinoso; Pablo no los declara inexistentes, al estilo ilustrado, sino que les atribuye otra significación (1 Cor 8, 5): no salvan a los hombres, son demonios (1 Cor 10, 20) y constituyen un factor de estabilidad en la degradación de la vida pagana (Rom 1, 21-24). Ellos son testigos de cómo los hombres aprisionan la verdad de Dios en la injusticia (Rom 1, 18). Del Padre de Jesucristo dice Pablo que «de él, por él y para él son todas las cosas» (Rom 11, 36), mientras que «el ídolo no es nada en el mundo»; «no hay más que un único Dios» (1 Cor 8, 4). Esta idea encuentra su forma más expresiva en la profesión de fe precorintia de 1 Cor 8, 6:

No hay más que un Dios, el Padre,
de quien procede el universo y a quien estamos destinados,
y un solo Señor, Jesucristo,
por quien existe el universo y por quien existimos nosotros.

Esto significaba para un griego derrocar a Zeus-Júpiter como padre de los dioses y padre del universo. Quedaba ante la alternativa de adorar a Zeus o al Padre de Jesucristo. El cristianismo contraponía a la tendencia monoteísta helenística, latente en la figura de Zeus, la exigencia de renunciar al mundo de los dioses en favor del Padre de Jesucristo.

La sinagoga concluía de ello la necesidad de evitar estrictamente el culto pagano y todo lo relacionado siquiera indirectamente con él. Los judeo-cristianos que seguían a Pedro en Antio-

quía son una prueba de la influencia que ejercía aún en la comunidad y en la propia ciudad el alejamiento de toda impureza pagana (cf. *supra*, 5.3). En un principio, sin embargo, la situación parecía otra en Antioquía. La comunidad practicó la plena comensalidad entre pagano- y judeo-cristianos (cf. 5.2 y 5.3), transgrediendo la ley ritual judía. Así, pues, los antioquenos concluyeron de esta fe en la creación que «nada es impuro por sí mismo» (Rom 14, 14), que «todo es puro» (Rom 14, 20) y se puede por tanto «comer y beber» de todo si se hace con «acción de gracias» y «para honra de Dios» (1 Cor 10, 30s; Rom 14, 6). ¿No dice Sal 24, 1 que «la tierra y todo cuanto contiene es del Señor» (1 Cor 10, 26)? Desgraciadamente no es posible saber si una tradición relativa a Jesús, que se trasluce en Mc 7, 15 tuvo alguna influencia en esta resolución fundamental. No se puede excluir del todo, porque tal innovación necesitaba sin duda de una legitimación inequívoca. Pero lo único que consta es que el Espíritu dispensado también a los paganos era una motivación para esa libertad (cf. 5.1).

Ya en la sinagoga helenística, el Dios creador era a la vez el juez escatológico. En este sentido la segunda parte del esquema de predicación de 1 Tes 1, 9s podía enlazar con la captación de prosélitos. Pero, aun siendo cierto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios (1 Cor 3, 13-15; Rom 14, 10), los cristianos hablaban de él en otros términos: ellos ponían en primer plano a Cristo como salvador, que los libraría de la ira de Dios (1 Tes 1, 10). El centro de atención no era la amenaza de castigo para toda clase de degradación pagana (Rom 1, 18ss), sino la salvación preparada por Dios en Cristo. Los cristianos pueden hacer a «aquellos que no tienen esperanza» (1 Tes 4, 13) la oferta de fe, amor y esperanza (1 Tes 1, 3; 5, 8; 1 Cor 13, 13). La naturalidad con que emplea Pablo en 1 Tes esta tríada ya clásica para el cristianismo hace suponer que había sido ya en sus años antioquenos una expresión de la conciencia cristiana. Probablemente la comunidad antioquena expresó así su forma nueva de entender el cristianismo. Quizá ocurrió lo mismo, en este contexto, con otro concepto: el de «evangelio». Si la predicación misionarial antioquena ponía el énfasis en la salvación y no en el juicio, «evangelio» debió ser su expresión más adecuada. Por lo demás,

las formulaciones antioqueñas de Gál 2, 4.5.14 son un testimonio del uso del concepto «evangelio» en Antioquía con acento de oposición a la ley, algo que confirma 1 Tes cuando Pablo lo utiliza con toda naturalidad en sentido pagano-cristiano.

Esta versión soteriológica de la idea de juicio basada en la cristología va unida a la idea del fin del mundo —tema que Jesús transmitió a los cristianos— como algo inminente (1 Tes 1, 10; 4, 15 etc.). Hay que recordar este punto porque la nueva teología de la creación adquiere así una segunda nota: a la estimación global de la creación como algo «puro» se añade ahora el calificativo escatológico de «transitorio»: «la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 31). La definición positiva del mundo abría la puerta a la misión, pero ésta disponía de poco tiempo. La destabuización del mundo no era, pues, ninguna propuesta de utilizar la creación instrumentalmente para el desarrollo de las posibilidades humanas. Era más bien un aplazamiento teológico para salvar al mundo perdido antes de su fin.

En esta orientación hacia los paganos no podemos olvidar que la comunidad antioqueña procedía de la sinagoga y seguía viviendo en su entorno local y espiritual. La dura polémica antijudía de 1 Tes 2, 15s que Pablo desencadena poco después de su partida de Antioquía hace pensar que esa relación no era fluida (cf. *infra*, 15.2). Quizá haya que retrotraer las tres grandes exégesis de 1 Cor 10, 1-21; 2 Cor 3, 7-18; Gál 4, 21-31, en su enfoque teológico, a este período antioqueño. Hay un amplio consenso entre los expositores de hoy en afirmar que estos fragmentos pasaron al contexto epistolar con escasa elaboración, y en lo concerniente al método tipológico-alegórico y a la confrontación teológica de la antigua y la nueva alianza no es fácil integrarlos en el pensamiento paulino. El lugar experiencial de estas tres exégesis es el nuevo Espíritu creador que ha hecho en los cristianos lo que nunca logró la ley: cambiar al hombre de raíz. En estos tres textos aparece la época de los orígenes y de la elección de Israel (Abrahán, Moisés, Exodo) ligada y contrastada a la vez con el tiempo de la elección escatológica, que es el de la comunidad cristiana. La Escritura ha conservado la elección y la problemática de Israel para que la comunidad escatológica cristiana pueda encontrar interpretada en ella su propia situación (1 Cor 10, 5s.11). Dios

no se mostró satisfecho de la conducta de muchos israelitas de la generación del éxodo, pero es un Dios fiel para la comunidad cristiana (10, 5.12s). El castigo que sufrió la generación del desierto por su caída en la idolatría y la ruptura de la elección puede repetirse en una comunidad cristiana si recae en el viejo mundo politeísta. Esto viene a decir indirectamente que los escritos sagrados de Israel pertenecen ahora a la comunidad pagano-cristiana independiente, no al judaísmo de la época. Más duro es 2 Cor 3 con el judaísmo: Moisés deja patente la inferioridad de la antigua alianza. A diferencia de la comunidad escatológica cristiana (3, 17s), Israel está dedicado al servicio de la letra que mata y de la muerte. Sólo la conversión a la comunidad cristiana (3, 15s) puede traerle la salvación. El antagonismo es igualmente duro en Gál 4: Pablo pone a Israel en el nivel de la criada de Abrahán y considera su alianza divina como esclavitud. Relaciona la comunidad cristiana con Sara, y ve en ella el cumplimiento de la promesa abrahámica y considera su alianza como libertad. Como Ismael le disputó a Isaac la herencia, hoy la sinagoga persigue a la comunidad cristiana (v. 29). Queda así patente la proximidad con 1 Tes 2, 15s. Los judeo-cristianos unidos a la sinagoga no habrían podido hablar así.

Hemos visto ya cómo la comunidad estuvo marcada por la experiencia pneumática. Lo que dicen los textos paulinos sobre el Espíritu no son meras interpretaciones teóricas. El Espíritu impregnaba directamente la realidad comunitaria. Pablo exhorta a los tesalonicenses con toda naturalidad: «No apaguéis el Espíritu, no tengáis en poco los mensajes inspirados» (1 Tes 5, 19s). Pablo estaba habituado desde Antioquía a esta familiaridad con el Espíritu. Su transporte extático al tercer cielo durante el período antioqueno le permitió oír «palabras inefables», es decir, el lenguaje de los ángeles (2 Cor 12, 1-5). A los corintios les confiesa estar habituado a la glosolalia y afirma aventajarlos en esto (1 Cor 14, 18). Se pone en camino para la asamblea de Jerusalén movido por una «revelación», es decir, una declaración de la asamblea comunitaria bajo la acción del Espíritu o una manifestación personal a Pablo (Gál 2, 2). De modo semejante refiere Hech cómo el profeta Agabo se presenta en Antioquía (Hech 11, 27s), y el envío de Bernabé y de Pablo al primer viaje misionero se hace obedeciendo un mandato dado por el Espíritu du-

rante una reunión litúrgica (13, 2). Al regreso de la misión, dan un informe a la comunidad (14, 27). La asamblea comunitaria en celebración litúrgica presidida por el Espíritu es el órgano de decisión y ejecución más importante de la Iglesia (Gál 2, 14; Hech 13, 2; 14, 27). La institución de cinco «profetas y maestros» (Hech 13, 1), el envío de misioneros en el caso de Bernabé y de Pablo (Hech 13, 2) y el nombramiento de la delegación para Jerusalén (Gál 2, 1s) son impensables sin el consentimiento de la toda la comunidad. Esta tiene conciencia de ser una hermandad presidida por el Espíritu que crea las delegaciones o da el consentimiento para formarlas.

Al final de esta sección conviene quizá tocar el tema de la cristología antioquena. El tema presenta dificultades especiales porque todas las comunidades desde Gaza a Chipre estaban interesadas en la cristología. El enorme dinamismo con que se desarrolló la cristología en estos primeros años sólo se explica admitiendo que (casi) todas las comunidades cristianas de la época participaron en el proceso, sin duda también la antioquena. Pero resulta difícil atribuir este o aquel concepto a una comunidad concreta. Tampoco cabe formular aquí juicios apresurados de exclusividad y de prioridad en favor de una comunidad. Pero hay una dimensión que puede fundamentar el aporte antioqueno al desarrollo de la cristología: es la dimensión de la universalización, típica de la teología antioquena y que influyó también en la cristología desde diferentes ángulos: en referencia a la función de salvador escatológico del Hijo, a su soberanía universal en la misión, a la conciliación de todas las realidades creadas y al alcance soteriológico universal de la muerte de Jesús.

En el esquema de predicación misionera a los paganos que figura en 1 Tes 1, 9s se atribuye al Hijo de Dios la función escatológica de salvar a todos los que acogen con fe la predicación. La predicación misionera a los paganos universaliza así la acción redentora escatológica de Cristo sobre la humanidad, ya que se dirige a todos los pueblos «sin excepción». Una extensión similar efectúa la fórmula de Rom 1, 3b-4, que utiliza la mesianología judía (cf. Sal 2) para concebir a Jesús, en virtud de su resurrección, como soberano del universo en su condición de Hijo de Dios: su soberanía pneumática se realiza como misión entre los paganos.

Uno de los conceptos propios de la misión antioquena fue la afirmación del creador universal: la realidad que encuentra la misión es siempre obra de un único creador y conservador del mundo, y encuentra en él su sentido último. La cristología se inserta en este horizonte, que es ya judío: el Señor es el mediador de la creación, como lo fuera la mitificada Sabiduría para el judaísmo (1 Cor 8, 6). Como la comunidad le debe la redención, así el universo debe la existencia a su mediación. Otro paso más se da en la fórmula de envío de Gál 4, 4s: «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer... para que recibiéramos la condición de hijos». También aquí se sugiere fugaz e indirectamente la preexistencia del Hijo y la filiación de los cristianos aparece, al igual que en la fórmula de Gál 3, 26-28, propia de la comunidad antioquena, como un nuevo ser que es don del Hijo enviado. Quizá cabe añadir que, como Jesús superó su limitación terrena a Israel en virtud de la resurrección al ser constituido Hijo de Dios a escala universal según Rom 1, 3b-4, así también la palabra «mujer» adquiere una dimensión general: él nació para todo el que forma parte del género humano.

Se discute el origen de la fórmula sobre la muerte redentora de Cristo, con sus múltiples variantes, «por nosotros» o por nuestros pecados». El documento literario más antiguo es 1 Tes 5, 10. La fórmula aparece aquí como algo obvio y conocido. No hay documentos seguros del cristianismo jerosolimitano o de la predicación de Jesús. Los paralelismos más próximos en la historia de las religiones apuntan al área del judaísmo helenista (2 y 4 Mac; cf. también TBenj 3, 8). En ellos se interpreta la muerte de los mártires macabeos adaptando la idea veterotestamentaria-judía del sacrificio expiatorio y la idea griega del sacrificio sustitutivo en favor de otra persona o comunidad a un nuevo contexto, para entender la muerte inocente de los mártires como sacrificio vicario por las culpas de Israel. La idea de la muerte en cruz de Jesús como muerte redentora se inscribe sin duda en esta tradición. Surgió posiblemente en Antioquía. Pero la comunidad antioquena universalizó esta concepción del judaísmo helenista, extendiéndola a toda la humanidad: el Hijo es salvador de todos los cristianos (1 Tes 1, 10), y la soberanía adquirida por la resurrección la ejerce en la misión universal, dirigida a todos los hombres (Rom 1, 3b-4).

Subrayemos por último lo que señalábamos al principio: hay conjeturas razonables para esbozar una teología antioquena, pero nada más. Podemos trazar algunos rasgos básicos que armonizan entre sí, pero quedan muchos puntos en el aire. Lo que nosotros hemos señalado (y que puede ser completado) justifica el juicio de que, desde el punto de vista de la historia de la teología, Antioquía hizo, durante la estancia paulina en la ciudad, un aporte muy considerable y orientador al cristianismo primitivo.

6. *Pablo y Jesús*

Parece que la relación de Pablo con la tradición de Jesús se consolidó en el período antioqueno del Apóstol. La descripción correcta de esta relación constituye desde hace tiempo un arduo problema para la investigación. Si comparamos el contenido teológico de las cartas de Pablo con la tradición de Jesús recogida en los evangelios sinópticos, nos encontramos con algunos hechos sorprendentes: en cristología y en soteriología, que son el núcleo mismo de la teología paulina, no hay referencias directas a la tradición de Jesús. Los intentos realizados de búsqueda de relaciones latentes son tan hipotéticos que demuestran lo contrario de lo que se pretendía. Es indiscutible que Pablo cita muy oportunamente pasajes decisivos de las fórmulas de profesión de fe tradicionales que se refieren a esta temática (Rom 1, 1-7; 3, 21-31; 1 Cor 15, 1-11; 2 Cor 5, 11-6, 2; Gál 1, 1-5; etc.), y busca pruebas escriturarias (Rom 4; Gál 3; etc.); pero nunca aduce la autoridad de la tradición de Jesús: Pablo nunca afirma, por ejemplo, que el hecho de que Jesús hablara de su muerte como precio de rescate por muchos (Mc 10, 45) y presentara esa muerte con ocasión de la última cena como una muerte expiatoria (Mc 14, 24), autoriza a considerar su muerte como muerte expiatoria. Para él, la muerte de Jesús está ligada a la fórmula «por nosotros» porque dicha fórmula manifiesta su sentido dentro del plan soteriológico de Dios. La actitud que Jesús adoptara ante su muerte no tiene ninguna relevancia para Pablo. Asimismo, Pablo nunca deja traslucir que algunas ideas sobre escatología se basaban en la tradición del Hijo del hombre (por ejemplo, 1 Tes 1, 10; 4, 17; 1 Cor 16, 22), ni él echaba mano de ellas porque Jesús mismo se consideró el Hijo

del hombre. Pablo no muestra ningún interés teológico o histórico por la actitud de Jesús ante la tradición del Hijo del hombre. Esta problemática le es indiferente. Lo decisivo para él no es lo que Jesús pensó, sino hasta qué punto Jesús es la manifestación de Dios a los hombres.

Cuando habla de la creación, Pablo tampoco hace el menor esfuerzo por utilizar en su argumentación la escasísima tradición de Jesús sobre el tema. Expone sus ideas sobre la creación partiendo de la creencia helenístico-judía general (1 Tes 1, 9; 1 Cor 8, 1-6; Rom 1, 18ss etc.) y utiliza los Setenta (cf., por ejemplo, 1 Cor 10, 26). En la concepción del Espíritu y en el concepto de Iglesia era difícil, incluso imposible, continuar la línea marcada por la tradición relativa a Jesús. En efecto, la experiencia pneumática pospascual y la formación de la comunidad es muy diferente a la situación de Jesús. En cuanto a la expectativa escatológica y a la exhortación a la conducta cristiana, las cosas son más complejas. Pero también aquí podemos afirmar, previamente a cualquier diferenciación, que el enfoque y el contenido de la ética paulina se desarrollan sin una referencia fundamental a la tradición de Jesús. Pablo fundamenta su ética en el nuevo ser (Rom 12, 1s; Gál 5, 25, etc.) y describe su contenido por múltiples vías; los materiales sobre Jesús y la autoridad de Jesús constituyen una vía más, que Pablo utiliza muy escasamente. Pasajes como Rom 8; 1 Cor 15, etc., confirman que Pablo puede desarrollar sus ideas escatológicas sin referencia alguna a la esperanza de Jesús. Es evidente que no se puede considerar la teología paulina como recepción y continuación directa del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. No es sustancialmente una actualización de ese mensaje (Jesús dijo... luego hay que...), sino que sigue sus propios esquemas lingüísticos y conceptuales. Por decirlo en fórmula moderna, entre Jesús y Pablo se ha producido un «cambio de paradigma». Sólo partiendo de ese cambio y teniéndolo presente podemos definir correctamente la relación entre Pablo y Jesús.

Para esa correcta definición conviene aclarar el sentido de 2 Cor 5, 16. El pasaje dice: «Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así». Este texto, que desdeña el «conocimiento» de Cristo «según la carne», se utiliza a menudo como

juicio sobre el Jesús terreno, como si Pablo quisiera reducir la vida de Jesús, dentro de su programa teológico, a una mera facticidad contingente. Pero la confección de ese programa a base de dicho versículo supone un olvido del contexto. El texto de 2 Cor 5, 16 no habla del Jesús terreno o del Jesús histórico diferenciándolo frente al Cristo exaltado, sino que enjuicia un determinado modo de conocimiento. El objeto del mismo es el Cristo terreno y el Cristo exaltado como unidad. El modo de conocimiento que Pablo desestima es el meramente humano y carente de fe, en oposición al modo pneumático, que ve también en el Cristo terreno al Cristo «en el que estaba Dios», ese Dios que «al que no tenía que ver con el pecado lo hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 19. 21). Pero incluso aunque la interpretación correcta de 2 Cor 5, 16 fuese diferente de la aquí propuesta, sería un error metodológico desligar una observación concreta de su entramado contextual y cargarla con todo un programa que habría que descubrir con mucha mayor solidez en todo el material epistolar de Pablo.

Sería igualmente censurable la utilización de Gál 1, 18 si la mención que ese texto hace de la visita de Pablo a Pedro se utiliza para fundamentar los conocimientos básicos del Apóstol y su dependencia del contacto con la tradición de Jesús. Siguiendo esa línea argumentativa, se podría afirmar que Pablo, a partir de su vocación, mantuvo un contacto permanente con los principales testigos de la tradición de Jesús. También las comunidades mantuvieron siempre estrechas relaciones que les permitieron poseer un amplio conocimiento de la tradición de Jesús. Y en esta dinámica llegaríamos a creer que las escasas resonancias de los sinópticos en Pablo revelan una recepción explícita de la tradición sinóptica. Las cartas de Pablo se convierten así, de pronto, en libros de lectura que muestran la riqueza de interpretaciones a que dio lugar la tradición de Jesús. Pero eso es esperar demasiado de las relaciones personales entre Pablo y Pedro, como de los contactos entre comunidades y de las cartas de Pablo, y forzar las cosas (cf. *supra*, 2). Esa construcción se da de bruces con los textos paulinos, que no se ajustan lo más mínimo a tal hipótesis.

Admitimos, por tanto, que el conocimiento paulino de la tradición no se limitaba a aquello que cita en sus escritos. Siempre hay que suponer que los conocimientos generales son más amplios

que su utilización concreta; pero habría que explicar por qué Pablo no recurre nunca al material sinóptico (historias de milagros, narraciones legendarias) o al relato de la pasión (1 Cor 11, 23-26 es una tradición cultural), por qué nunca utiliza los diálogos de Jesús sobre los temas de culpabilidad o pecado, sus polémicas, sus apotegmas biográficos, sus parábolas, sus bienaventuranzas y las declaraciones sobre su persona, sino que utiliza, solamente y en casos contados, sus orientaciones sobre la vida comunitaria y sus exhortaciones a mantener la expectativa escatológica. Sorprende, además, que este uso, limitado a determinados géneros literarios, tenga una relevancia secundaria, aparte las hipótesis de unas vagas y discutidas referencias, porque lo correcto metodológicamente es partir de lo mínimo relativamente seguro y no de lo máximo supuestamente probable. Esta escasa relevancia de la tradición de Jesús contrasta claramente con otras áreas de la tradición y de la literatura cristiana primitiva, ya que la reserva paulina ante la tradición de Jesús no es en modo alguno lo corriente, aun dejando de lado a los sinópticos.

Por lo demás, hay que manejar el concepto de «tradición de Jesús» con cierta cautela. En este período primitivo, no cabe considerar tal concepto como equivalente del patrimonio tradicional completo de los sinópticos (incluida la fuente de los *logia*). Sin una separación —siquiera hipotética— entre tradición y redacción en los evangelios, no se puede establecer una comparación directa con Pablo. Una ojeada al patrimonio tradicional o una comparación entre Mc y la fuente de los *logia* enseña, además, que no es correcto el supuesto de que la tradición de Jesús conocida o utilizada era idéntica en todas partes. La comunidad joánica utiliza la tradición de Jesús de un modo muy peculiar. En estos procesos de transmisión y apropiación, las posiciones teológicas de los transmisores tuvieron una influencia decisiva. Pero no sólo ellas: estos procesos dependen también de factores no teológicos: el mundo rural de las aldeas de Galilea reflejado en las parábolas de Jesús tuvo quizá una influencia menor o nula en un cristianismo urbano. En cambio, la imagen de la competición en los estadios pudo encontrar un eco mucho mayor (1 Cor 9, 24-27), aun siendo ajena a la tradición de Jesús. ¿Se podría plantear en Corinto la necesidad de polemizar con el fariseísmo en la línea

de Mt 23? ¿cabe imaginar que las infracciones sabáticas de Jesús tuvieran actualidad en Tesalónica? Esto significa que factores teológicos y no teológicos contribuyeron a matizar o a relegar los conocimientos sobre Jesús. Así, hubo ya desde el principio una diferencia entre Santiago, el hermano del Señor, y los helenistas en relación con la utilización activa y la amplitud de su tradición de Jesús. Esta diferencia fue aumentando con el desarrollo del cristianismo primitivo. Sólo en la era postapostólica se produjo una recopilación de diversos materiales en forma de grandes evangelios.

Conviene por último avanzar una observación más sobre el problema metodológico de la comparación: habría que distinguir entre un conocimiento general de la tradición (variable a veces) como saber pasivo de un área de tradiciones y la utilización activa individual de la tradición con recepción e interpretación explícita de lo transmitido. El conocimiento pasivo de la tradición es obviamente más amplio que la utilización activa de la misma. Sobre el primero sólo cabe hacer especulaciones generales en referencia a autores y comunidades antiguos. Pero el alcance del conocimiento pasivo de la tradición de Jesús que poseyera Pablo es, en el fondo, irrelevante para la comprensión de la teología paulina. Sea que Pedro, entre otros, le hubiera informado sobre la tradición de Jesús, sea que los helenistas hubieran hecho lo propio en su misión y, por tanto, también en Damasco, sea que Antioquía se hubiera enterado de esa tradición por Pedro, Santiago y Bernabé, lo decisivo es el comportamiento activo de Pablo, de Antioquía o de otros, el eje de coordenadas teológicas y el contexto vital general en el que hicieron o no uso de dicha tradición.

La demostración de un uso activo de la tradición de Jesús resulta más complicada de lo que se podría suponer a primera vista. El caso es sencillo cuando Pablo da a entender que cita una tradición de Jesús y ésta aparece en forma bastante similar en el área sinóptica (ejemplo: 1 Cor 7, 10s; Mc 10, 2-12; Mt 5, 31-32). El problema es más complejo cuando Pablo da a entender, como en 1 Tes 4, 15-17, que utiliza palabras del Señor, pero éstas no aparecen en la tradición de Jesús que nosotros conocemos. ¿Se refiere a una sentencia del Jesús terreno? ¿a una sentencia del Jesús glorioso? Además, hay casos en que Pablo utiliza el patrimo-

nio sinóptico sin referencia alguna (ejemplo: Rom 12, 14; Lc 6, 28a). Para Pablo, esa tradición posee validez por sí misma y no necesita de la autoridad de Jesús. Ya esto constituye una observación teológica relevante. ¿Habrá que recordar que esa sentencia coincide con la tradición de Jesús? ¿coincide realmente? Solemos suponer siempre con demasiada seguridad que las palabras de Jesús recogidas en los sinópticos son anteriores a los enunciados (anónimos) de Pablo en sus parénesis. Pero ¿es correcta esta suposición? Tampoco cabe excluir el caso contrario: que una exhortación paleocristiana anónima, como las utilizadas por Pablo, se atribuya en el curso del tiempo a la autoridad de Jesús dentro de la tradición sinóptica (un ejemplo de ello es quizá 1 Tes 5, 13c; Mc 9, 50c). Se podría apurar aún más la escala de posibilidades; pero no es eso lo que nos interesa ahora. Lo decisivo es señalar que el que tiene en cuenta esas múltiples posibilidades y se da cuenta de que solamente un proceso de trabajo basado en ellas puede conocer la realidad histórica, lo tiene mucho más difícil que el que se limita a comparar el nivel textual de los sinópticos con el nivel textual de las cartas paulinas y a reunir estadísticamente todas las convergencias más o menos claras o precarias. Pero lo que buscamos no es la suma cuantitativa sino el juicio cualitativo.

Para ello es necesario, sobre todo, contemplar la concepción teológica global que preside la tradición de Jesús y su elaboración. No es lo mismo considerar a Jesús —en la línea de Mt— como maestro mesiánico con palabras y hechos, cuyo rechazo por Israel le acarrió la muerte, pero al que Dios resucitó, de forma que ahora, como exaltado, puede ligar la misión a la doctrina que enseñó (Mt 28, 19s), y que ya en carne mortal previno expresamente contra los profetas pospascuales que dirán y harán en su nombre cosas nuevas y diferentes a las que él ordenó (Mt 7, 13-27); o considerar a Jesús —en la línea de Pablo— partiendo de su destino, decisivo para la humanidad en el orden soteriológico, por ser obra de la acción escatológica de Dios, dejar que la comunidad haga en el Espíritu la experiencia de esta persona redentora descrita a través de su historia, ver entonces la fuerza renovadora para el hombre del Espíritu como principio de la ética y tratar de no apagar este Espíritu del Señor en la comunidad. La

primera concepción insiste en la transmisión de las palabras del Jesús terreno y en la afirmación de su validez, tratando a la vez de llevarlas a la práctica. En la segunda posición las palabras del Jesús terreno no son imprescindibles en el fondo. Se pueden utilizar, obviamente, ya que el Jesús terreno y el Jesús exaltado son uno mismo; pero no tienen una función sistemática fundamental como en el primer esquema. Se puede emplear, por ejemplo, un dicho de Jesús como autoridad para fundamentar la monogamia estricta (1 Cor 7, 10s) —si se emplea, posee siempre autoridad—, pero cabe abordar el mismo tema sin recurrir al dicho de Jesús (1 Tes 4, 3-5). La segunda posibilidad es, en principio, la posibilidad acorde con el sistema; la primera es una posibilidad adicional. Si Antioquía y Pablo defienden esta segunda posición, con ello queda definido fundamentalmente el rango y la función que tiene para ellos la tradición de Jesús.

Ahora bien, cabe describir en esos términos el rango de la tradición de Jesús en las cartas paulinas y sentar a la vez la afirmación de que Pablo presentó al Jesús terreno en su predicación misional de un modo más completo, y que compartió las tradiciones del Jesús terreno como un conocimiento básico. En sus cartas, dirigidas a comunidades ya asentadas, habría podido renunciar a eso porque no necesitaba repetir unas nociones básicas ya conocidas. Lucas ofrece un posible respaldo a este supuesto porque presenta la predicación misional paulina apoyándola en la tradición de Jesús (cf., por ejemplo, Hech 13, 23-25.28s; 17, 3; 28, 23.31). Pero habría que recurrir a Lucas únicamente cuando hay en Pablo al menos algunos puntos de apoyo. Y tales puntos de apoyos son precarios. El esquema de la predicación misional a paganos que es 1 Tes 1, 9s (cf. 1 Cor 1, 4-9) no ofrece ningún indicio de esos conocimientos básicos sobre Jesús de Nazaret. Aunque Pablo recuerde en otros lugares su predicación inicial, como por ejemplo en 1 Cor 2, 1-5; 11, 2.23-26; 15, 1-11; Gál 1, 9; 3, 1-5; 4, 13s; 5, 21; Flp 4, 9; 1 Tes 1, 5-10; 4, 1.6.11, nada indica que él hubiera procedido como nos dice Lucas. Los pasajes muestran, al contrario, que Pablo evoca exactamente lo que consta también en las cartas. No cabe diferenciar, pues, el mensaje misional y el contenido de las cartas en el sentido mencionado. La tesis que pretende distinguir así entre ambos resulta infundada.

Tampoco sirve de mucho el remitir a pasajes como 1 Cor 6, 2-9; 1 Tes 5, 2, donde se alude muy vagamente a ciertos conocimientos comunitarios, para encontrar preformada la enseñanza en la tradición de Jesús.

Lo que procede es, pues, indagar mejor la concepción paulina global y examinar después la relevancia que tiene el Jesús histórico en la teología el Apóstol. Pablo no conoció a Jesús de Nazaret. Es una diferencia importante respecto a Pedro y otros judeo-cristianos; pero coincide, por ejemplo, con la situación de Bernabé, Timoteo y Tito o de la comunidad de Damasco y de Antioquía. El que pretenda afirmar lo contrario para Pablo cae en el terreno de la especulación fantástica. Por eso es también históricamente infundado presuponer en Pablo una impresión global de la religiosidad y la personalidad de Jesús para explicar desde esta perspectiva el desarrollo de la cristología paulina. Aunque Pedro le hubiera informado sobre esos extremos, no hay ningún indicio de ello en Pablo. Y esto es lo que decide y tiene peso. Ya una afirmación como la de Heb 5, 7-10 (cf. 2, 17s; 4, 15) sobre la vulnerabilidad de Jesús y su resistencia a la tentación estará en contradicción con el estilo de la cristología paulina.

La experiencia paulina con Jesucristo empieza a partir de su vocación. Pablo sabe que el Dios que le dio a conocer al Resucitado lo tomó a su servicio, y se orienta en consecuencia hacia este Señor glorificado. Pablo contempla desde la posición actual del Señor la historia del Jesús terreno, sobre todo la muerte redentora de Jesús, y reconoce esta muerte como obra de Dios que hace de Jesús el redentor de la humanidad. Por eso no presenta al Jesús terreno como una personalidad, ni como ejecutor de la soberanía de Dios, ni como taumaturgo. No le interesa su predicación en Galilea y en Jerusalén, sino la manifestación de Dios mediante los datos básicos de la historia de Jesús; le interesa, pues, Jesús como obra divina o como persona obediente a Dios por medio de la cual Dios actuó en favor de la humanidad. Podemos reducir así la cristología paulina en referencia al Jesús terreno a un denominador común partiendo de la frase de 2 Cor 5, 19: «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación». Pablo puede hacer esta misma afir-

mación poniendo como sujeto a Cristo en lugar de Dios, por ejemplo en Gál 1, 3s: «...Cristo Jesús, que se entregó por nuestros pecados para librarnos de este perverso mundo presente, conforme al designio de Dios nuestro Padre...». Ambas fórmulas son dos caras de la misma realidad histórica, que es interpretada en estos términos: el destino de Cristo es voluntad divina y es su obra escatológica en favor de los hombres.

Este punto de partida constitutivo de la cristología paulina se puede concretar con unas pocas indicaciones que son decisivas para Pablo. Cuando Pablo habla del Jesús terreno se trata de algo más que de un enunciado o de una simple información; pero este «algo más» no permite en modo alguno, germinal ni tendencialmente, escribir un evangelio de Marcos, por ejemplo, ni siquiera formar una antología de textos como la fuente de los *logia*. Los evangelios, pese a su kerigmatización desde la perspectiva pascal, parten del supuesto de que lo individual y concreto, ya sea una palabra o una acción de Jesús, fija para siempre un fragmento de la realidad de Jesús. Pablo, en cambio, renuncia por principio a esta vía total y absolutamente. Se limita a hacer una constatación interpretativa lanzando una mirada a la vida de Jesús en su conjunto, o interpreta el sentido soteriológico de las «situaciones marginales» extremas, como la entrada en el mundo, la muerte y la resurrección. En consecuencia, Jesús es el Cristo de doble linaje: como preexistente (1 Cor 8, 6; Flp 2, 6s) y como descendiente de Israel (Rom 9, 5) o de David (Rom 1, 3). Nació de mujer (Gál 4, 4) y estuvo sujeto a la ley (Gál 4, 4). Para demostrar la fidelidad de Dios a sus promesas, se hizo servidor de los circuncisos, ratificando así las promesas hechas a los patriarcas (Rom 15, 8). No vivió para buscar su propia complacencia, sino que —de acuerdo con Sal 69, 10— cargó con las afrentas de otros (Rom 15, 3). Se despojó de su rango, tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos, y obedeció hasta la muerte en cruz (Flp 2, 7s). Siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8, 9). Al que no tenía que ver con el pecado lo hizo pecado por nosotros, para que llegáramos a ser justicia de Dios en él (2 Cor 5, 21). Fue crucificado por su debilidad, pero está vivo por la fuerza de Dios (2 Cor 13, 4). Los judíos le dieron muerte (1 Tes 2, 15). Murió por los hombres (1 Cor 15, 3b).

Antes de sufrir la muerte en cruz y de ser «el Crucificado» (1 Cor 1, 23) —lo que induce a Pablo a no querer conocer a Jesucristo sino como el Crucificado (1 Cor 2, 2)—, dejó como memorial la cena del Señor para que al celebrarla anunciáramos la muerte del Señor hasta su ya inminente venida en el tiempo final (1 Cor 11, 23-26). Por haber sido su existencia terrena, hasta la muerte, una existencia en favor de los hombres, Dios lo resucitó (1 Cor 15, 3b-4) y lo exaltó como Señor a un rango divino (Flp 2, 9-11). Este Jesús concreto e histórico es «imagen de Dios»; por eso, el evangelio brilla con esta «gloria de Cristo» (2 Cor 4, 6). El sentido global del Cristo terreno, el sentido existencia para los demás, es a la vez paradigma obligado para la vida cristiana (Rom 15, 1ss; Flp 2, 1ss). Su crucifixión y su resurrección se actualizan de modo singular cuando se «repiten» en los creyentes que mueren y resucitan con él (Rom 6, 1ss; Gál 2, 19s; 6, 14; Flp 3, 10.21).

En esta caracterización del Jesús terreno llama la atención, de entrada, la enorme concentración en el sentido básico de la vida de Jesús: desaparecen las aldeas de Galilea, el lago de Genesaret y Jerusalén con el templo y los sacerdotes. Jesús no habla como maestro ni realiza prodigios. No es bautizado por Juan y no llama a sus discípulos para que le sigan. No hay sinagogas ni pascua, fariseos ni adversarios, Herodes ni Pilato. Jesús carece de «biografía», no forma parte de un determinado entorno palestino; sólo cuenta la voluntad de Dios en la historia de la salvación; su aparición «cuando se había cumplido el tiempo» (Gál 4, 4), la estructura fundamental de la vida de Jesús como vida para los hombres, la carga soportada por aquel que no tenía pecado y la carga aliviada a los que lloran bajo su pecado, y el señorío actual de Jesucristo. Las comunidades paulinas no han de recordar y actualizar las palabras de Jesús sino ejercitarse en ser crucificadas con él. Esto es suficiente para la salvación, porque pone de manifiesto que la historia de Jesús es el acontecimiento del amor de Dios (Rom 5, 5s). De ahí que esto sea el único contenido del evangelio. Si preguntamos de dónde extrajo el Apóstol estas ideas, la respuesta es clara: de la tradición confesional, pero también del antiguo testamento (por ejemplo, en Rom 15, 3-8). Por lo demás, son juicios globales los que forma el Apóstol en la línea de su

propio pensamiento cristológico. Y no utiliza la tradición sinóptica de Jesús u otra tradición. Lo que determina quién es Cristo es su historia y su cualificación, definidas por Dios. Ellas forman una unidad y constituyen el proceso escatológico de salvación realizado por Dios.

Estas consideraciones son suficientes para comprender por qué Pablo evitó la tradición relativa a Jesús. Es inútil y demasiado hipotético atribuirle conjeturalmente el conocimiento de determinados elementos de la tradición de Jesús, para buscar después en sus adversarios —en su presunta utilización no paulina de esa tradición— las razones que expliquen por qué Pablo no pudo recurrir a la misma. Lo que procede es aprovechar hermenéuticamente el hecho del enfoque cristológico: dado que Pablo, como hemos visto, convierte al Jesús terreno en un paradigma en el sentido fundamental ya descrito, y expresa así plenamente (en ese sentido) su actualidad general para todos los hombres, todo queda dicho para la fundamentación de la existencia cristiana y para su realización. Pablo resuelve con esa tipificación el problema de presentar a Jesucristo ante todos los pueblos. Esto constituía precisamente (para Antioquía y) para él un problema nuevo y candente, porque era preciso anunciar a Cristo a los paganos como nuevos destinatarios (cf. *supra*, 5.5). La insistencia en un sentido de la cristología comprensible a escala general responde al nuevo objetivo de convocar a todos los pueblos bajo el signo del evangelio. Este enfoque, que tipifica la historia de Jesucristo orientada a toda la humanidad en un sentido sucinto pero inequívoco y general (por ejemplo: Jesucristo es el amor de Dios universal), permite desarrollar dentro del marco dado una cristología con ideas y materiales comprensibles y familiares a las comunidades pagano-cristianas. El evangelio de orientación cristológica es asequible en categorías pagano-cristianas.

Volvamos, tras estas consideraciones básicas, a la utilización concreta de la tradición de Jesús en Pablo. Hemos indicado ya que éste conserva la tradición sobre Jesús relativamente concentrada en dos temáticas: la espera escatológica y la exhortación a la conversión cristiana. En la escatología de Pablo, el reino de Dios deja de ocupar el centro de la predicación; pero 1 Tes hace barruntar que la esperanza de una realización definitiva del reino de Dios

seguía viva en la primera predicación de Antioquía (1 Tes 2, 12), y después derivó en la espera de la «parusía del Señor» (1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23) y la subsiguiente reunión con él para siempre (4, 17; 5, 10). Este cambio se comprende porque desde pascua la figura soteriológica de Jesucristo es considerada como el contenido esencial del reino de Dios; no obstante, el lenguaje misional y bautismal conserva el discurso del reino de Dios en la forma convencional (por ejemplo, en 1 Cor 6, 9s), sin dar a entender desde luego que ése fuera el lenguaje característico de Jesús. Esa continuidad lingüística directa no parece que sea de relevancia básica porque la fundamentación y el sentido del nuevo lenguaje de la esperanza nacen del enfoque cristológico típico antes descrito. Sin embargo, en tanto que interpretación fundamental de Jesucristo da también una continuidad con el Jesús terreno.

Dentro de la escatología paulina aparece aún la expresión «palabra del Señor» en 1 Tes 4, 15-17, cuyo núcleo contiene la tradición de la comunidad antioquena basada en la autoridad del Señor. ¿Disponen la comunidad y Pablo de una tradición relativa Jesús (por ejemplo, en 1 Cor 7, 10s)? La respuesta tiene que ser negativa: la tradición habla por boca de la comunidad en primera persona de plural y se refiere al Señor como tercera persona. Ningún cristiano de Antioquía atribuiría a Jesús una proposición con semejante estructura sintáctica. Todos sabían que era la comunidad dotada del don profético la que así hablaba. Se trata, pues, de una palabra del Señor glorificado. También Pablo utiliza esa palabra, consciente de esto. Ello pone de manifiesto lo que también es obvio partiendo del enfoque cristológico: Pablo no distingue entre la autoridad del Cristo exaltado (1 Tes 4, 15-17) y la del Cristo terreno (1 Cor 7, 10s; 9, 14): el terreno y el exaltado son una misma persona. Pablo puede indicar, no obstante, aquí y allá, si le habló el Cristo glorificado (2 Cor 12, 9) o si se sitúa en una cadena transmisora que llega desde el Jesús terreno hasta él (1 Cor 11, 23-25). Pero esto no tiene ninguna influencia en la autoridad de la palabra.

También forma parte de la predicación escatológica del Apóstol el símil que utiliza cuando dice que «el día del Señor vendrá como ladrón en la noche» (1 Tes 5, 2). Es muy posible que haya una dependencia (indirecta) entre 1 Tes 5 y Mt 24, 43 (cf. Lc

12, 39); pero Pablo no cita la frase como una tradición de Jesús sino como un lugar común de la comunidad; además, el símil aparece también en 2 Pe 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15. Los contextos son, por otra parte, muy variados en todos los casos. ¿Dependen todos los pasajes de una única tradición recogida en Mt 24 o hay que contar con un uso típico e independiente del símil tomado de la exhortación apocalíptica? ¿cuál fue la historia de la tradición del pasaje de Mt 24, 42-44 par? Para esta pregunta sólo hay respuestas hipotéticas, por lo que el empleo del patrimonio jesuático para 1 Tes 5 adolece de ambigüedad.

En la exhortación paulina a la vida cristiana se encuentra la mayoría de las referencias a la tradición de Jesús. Conviene examinar primero el precepto del amor y las ideas afines. Está claro que Pablo nunca aborda el tema indicando explícitamente que ésa ha sido la enseñanza de Jesús. Si en Jesús la idea básica es el amor sin límite que no excluye al enemigo, amor fundado en el comportamiento del Creador (Mt 5, 44s par), en Pablo lo es el amor fraterno impulsado por el Espíritu de Cristo (por ejemplo en 1 Tes 4, 8s), aunque no falte en él, obviamente, el tratamiento temático del amor a los enemigos (Rom 12, 14, 20). Es frecuente comparar el doble precepto del amor en Mc 12, 28-34 par y los pasajes paulinos Rom 13, 8-10; Gál 5, 14. Pero las diferencias son notables: Pablo resume la ley en el amor al prójimo, mientras que en Mc el amor a Dios y el amor al prójimo tienen igual rango. Es muy probable, además, que Mc 12 no forme parte de la antigua tradición de Jesús, sino que sea una variante de la temática del amor en el cristianismo primitivo que más tarde —después de Pablo— se atribuyó al Jesús terreno. Pablo no utiliza la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37); pero en la tríada fe, amor y esperanza (1 Tes 1, 3; 5, 8; 1 Cor 13, 13) y en el «himno a la caridad» (1 Cor 13) hace afirmaciones sobre el tema que no se contienen en la tradición de Jesús. Podríamos ampliar estas diferencias. En cualquier caso, lo importante para el tema no son, según Pablo, las palabras de Jesús sino el sentido global de su destino, que hace de Jesús el paradigma de todo amor (Rom 15, 1ss; Flp 2, 1s). Este paradigma de carácter obligatorio está presente en la experiencia pneumática de la comunidad (1 Tes 4, 8s).

A pesar de estas consideraciones generales, ciertas sentencias como Rom 12, 14 («benedicid a los que os persiguen; bendecidlos y no los maldigáis») pueden proceder de la tradición de Jesús contenida en Lc 6, 28. Pero 1 Cor 4, 12; 1 Tes 5, 15 invitan a no precipitarse con esa tesis. ¿No es también posible que Lc 6, 28 sea más reciente que la parenesis paulina? La exhortación que sigue, temáticamente afín (Rom 12, 17), a no devolver mal por mal es quizá esclarecedora. Tiene notables variantes en los escritos sapienciales del judaísmo helenista (cf. *José y Asenet*, 23, 9; 28, 5.14; 29, 3; *Apocalipsis de Sedrac*, 7, 7; etc.). ¿Se repite en Rom 12 esta doctrina sapiencial anónima por ajustarse en este caso tan perfectamente al paradigma de Cristo? Entonces Pablo tampoco se habría referido en Rom 12, ni siquiera indirectamente, a palabras de Jesús. Notemos de paso que en el llamado himno a la caridad de 1 Cor 13 hay una pequeña pero sorprendente afinidad entre 1 Cor 13, 2 y Mt 17, 20 par Lc 17, 6. La frase sobre la fe que mueve montañas es tan llamativa que parece ser una elaboración paulina de la tradición de Jesús; pero está por ver si Pablo fue consciente de ello y sabía que esta frase era atribuida a Jesús.

Aunque pueda haber en el contexto de la parenesis paulina otros paralelismos parecidos entre la tradición de Jesús y Pablo, se sabe que éste cita sólo dos veces expresamente la tradición de Jesús a propósito de las normas éticas: 1 Cor 7, 10s; 9, 14. Pablo no se atiene la segunda norma. En el primer caso, 1 Tes 4, 2-5 hace ver que el apóstol puede abordar la norma de la monogamia sin necesidad de referirse a Jesús, como hemos indicado antes. Además y en el ámbito cultural, Pablo hace constar que la tradición sobre la cena del Señor se remonta a Jesús (1 Cor 11, 23-25). Otras pruebas de una referencia explícita a dichos del Jesús terreno son al menos dudosas. El resultado es un escaso bagaje para aquellos que pretenden hacer de Pablo un transmisor de tradiciones del legado de Jesús. Esa escasez contrasta con el uso constante que hace Pablo del antiguo testamento en forma de citas directas o de referencias menos explícitas.

Esto hace preguntar con más insistencia, dado el profundo «cambio de paradigmas» y la grave ausencia de relaciones demostrables a nivel de historia de la tradición entre Pablo y Jesús, hasta

qué punto cabe hablar de una continuidad entre ambos. Si no nos conformamos con plantear esta pregunta en un punto particular, como la espera escatológica, sino que profundizamos en ella todo lo posible, la pregunta desemboca en el problema de si la concepción paulina del Jesús terreno puede ser una interpretación correcta de la realidad histórica de Jesús. El que conteste afirmativamente, verá una ventaja en la reelaboración antioqueno-paulina del mensaje cristiano, porque es un intento de presentar históricamente el evangelio conservando el sentido fundamental de Jesucristo. El que se atiene a este resultado tampoco encuentra dificultad en que Pablo no pretenda ser un transmisor de la tradición de Jesús.

EL COMIENZO DE LA ACTIVIDAD MISIONERA INDEPENDIENTE

1. *El camino de Antioquía a Corinto*

En 5.3 hemos defendido la tesis de que Pablo abandonó la comunidad antioquena poco después de la disputa con Pedro. Y empezó a ejercer la misión independiente. Surgen así, en el espacio de dos o tres años —desde el abandono de Antioquía hasta la Carta a los tesalonicenses escrita desde Corinto (cf. 1 Tes 3, 1-6 junto con 1, 7s y Hech 18, 1.5)—, las comunidades de Galacia, Filipos, Tesalónica y Corinto.

Esta cronología del primer viaje del apóstol a Europa tiene sus puntos controvertidos. Se intenta situar el viaje en el período antioqueno de Pablo para poner en su haber los notables éxitos de la misión pagano-cristiana de cara a la asamblea de los apóstoles. Pero esta fecha temprana crea problemas insalvables. Así, el antioqueno Bernabé tendría que haber acompañado a Pablo; sin embargo, no hay el menor indicio de su presencia durante todo el viaje. Además, Hech, 1 Tes y 1 Cor coinciden tan perfectamente en señalar como fecha del viaje la salida de Pablo de Antioquía que parece poco razonable deshacer esta unanimidad. Por otra parte, el primer viaje misionero con Bernabé (Hech 13s) reseña suficientes éxitos para la misión antioquena (cf. *supra*, 2 y 5.1). Esa cronología, en fin, choca con los datos de Gál 1: si Pablo subraya aquí su independencia y la distancia geográfica de Jerusalén durante el período anterior a la asamblea, no hubiera dejado de aducir el primer viaje a Europa como argumento: con mayor independencia y más lejos de Jerusalén, difícilmente hubiera podido aparecer en escena.

Sobre el alcance del viaje hay que decir que los resultados son sorprendentes a juzgar por el número de comunidades fundadas (muchos misioneros han tenido que esperar años hasta contar con el primer cristiano de una región). También llama la atención la extensión geográfica, por muy acostumbrados que estemos a esta circunstancia. La ya notable difusión del cristianismo por los helénistas y antioquenos queda muy rebasada. Parece que Pablo empezó a evangelizar deliberadamente en lugares donde no se había anunciado aún a Cristo (Rom 15, 20). Abandona el área antioquena, busca las provincias romanas y se dirige sobre todo a sus capitales y centros. No hay que excluir que Roma estuviera pronto en su punto de mira como objetivo remoto (Rom 15, 22), como también la frontera occidental del Imperio romano (Rom 15, 24); pero sólo con posterioridad, y de modo diferente, realiza estos planes. Todo esto demuestra, una vez más, la independencia y el horizonte planetario que guiaron a Pablo desde su vocación. Pablo hubiera podido limitarse a trabajar, después del conflicto en Antioquía, en una comunidad próxima nacida de los éxitos obtenidos en su misión según Hech 13s.

Los Hechos de los apóstoles dan a entender la importancia de Pablo para la misión de los paganos haciendo ver al lector en dos amplias secciones, 16, 36-19, 21 y 19, 22-28, 31, que después de la asamblea de los apóstoles Pablo determinó por sí solo la época de la misión universal. No podemos desdeñar la misión realizada al margen de Pablo, aunque haya quedado en la oscuridad de la historia; pero la atención preferente a la misión paulina y la insistencia en la dinámica interna de su actividad están sin duda justificadas. Con todo, Hech describe el comienzo de esta misión paulina con cierta inconexión y difiere de Pablo en algunos detalles (Hech 15, 36-41). Lucas omite la disputa antioquena, aunque reseña una fuerte discusión entre Bernabé y Pablo (15, 39). Esta discusión se produce inmediatamente después de la asamblea de los apóstoles, pero tiene por objeto un problema personal: Pablo, contrariamente a Bernabé, no quiere llevarse de compañero a Juan Marcos. Después parten Bernabé y Marcos para Siria, de la que es oriundo el primero, para visitar sus comunidades. Pablo y Silas/Silvano eligen una ruta que pasa por Siria y Cilicia, la provincia natal de Pablo, para reforzar igualmente los contactos con

las comunidades existentes. El texto no dice nada sobre apertura de nuevos campos de misión.

Debemos considerar el texto de Hech 15, 36-41 como composición lucana. Parece que Lucas relacionó directamente el desenlace de la disputa antioquena (Hech 15, 13ss) con la asamblea de los apóstoles (cf. 5.2 y 5.3). El «conflicto» de que habla en Hech 15, 39, indica que entre Pablo y Bernabé había algo más que la cuestión de Marcos, a lo que el texto no hace referencia. En cambio, la ruta del apóstol según Hech 16, 1ss, que tiene una cierta amplitud misionera contra lo dicho al comienzo (Hech 15, 36-41), se puede confirmar en lo sustancial con Pablo: la ruta lleva directamente desde Siria a Galacia, pasando por Cilicia y Frigia; después, a Tróade y de allí a Macedonia, ya en suelo europeo; más exactamente, a través de la isla de Samotracia al puerto de Neápolis (hoy Kavala); después, a Filipos. Aquí funda Pablo su primera comunidad europea. Sigue por la *Via Egnatia*, pasando por Anfípolis y Apolonia, a Tesalónica. De aquí, en dirección sur, a Berea; y abandonando la *Via Egnatia*, Pablo llega a Corinto pasando por Atenas.

Esta ruta indica que Pablo atraviesa por el camino más corto el área de la misión antioquena; no permanece, por tanto, aquí para visitar comunidades, sino que tiene intención de fundar otras nuevas. No queda claro por qué Pablo no eligió la vía de las ciudades costeras de Asia menor. Podríamos conjeturar hipotéticamente que hubiera comunidades judeo-cristianas esparcidas en Asia que Pablo quería evitar porque su intención era evangelizar para fundar comunidades pagano-cristianas y mantener lo expresado en Rom 15, 20. Se puede confirmar la compañía, en este viaje, de Silas/Silvano (1 Tes 1, 1; 2 Cor 1, 19). El relato de Hech 16, 1 sobre el encuentro de Pablo, en Listra, con Timoteo, al que gana para sus planes, se ajusta también a 1 Tes 1, 1; 3, 2. Pero Silas, un judeo-cristiano con teología pagano-cristiana como Pablo, estaba ya en Antioquía a su lado (contra Hech 15, 22-35); de lo contrario Pablo no lo hubiera llevado consigo (Hech 15, 40). Timoteo, de madre judía y padre griego, es el primer colaborador al que Pablo compromete para sus viajes de misión independiente. Que Pablo lo haya circuncidado después (Hech 16, 3) se contradice tan frontalmente con la idea paulina (Gál 2, 3; 1 Cor 7, 18s) que el

dato no merece ningún crédito. Pablo había abandonado Antioquía precisamente para fundar comunidades al margen de la ley judía, a las que no se impondría ni el código de Lev 17s ni, menos aún, la circuncisión. Eligió precisamente a Timoteo para que hubiera en el trío un incircunciso como signo de liberación de la ley (cf. Gál 2, 3).

Gál 4, 13 confirma también que Pablo, durante el viaje a través de la región de Galacia y, por tanto, en la zona de Ancira (hoy Ankara), Tavium y Pesinunte, fundó comunidades para las que escribió más tarde Gál. Pero Gál 4, 12-20 muestra también, a diferencia de Hech, que la misión no transcurrió sin problemas. Pablo cayó gravemente enfermo (cf. 2 Cor 4, 10s; 12, 7). Las comunidades de Galacia lo acogieron con amor. La ruta Tróade-Samotracia-Neápolis era entonces la ordinaria: se navegaba cerca de la costa, de un punto de cabotaje a otro. 1 Tes 2, 1s confirma el paso de Filipos a Tesalónica. El texto confirma también que Pablo —como refiere Hech 16, 11-40 a modo de anécdota— tuvo que huir de Filipos. Igualmente 1 Tes 1s; 1 Cor 3, 6.10s; 4, 15; Flp 4, 15 avalan que el Apóstol fundó nuevas comunidades en las ciudades de Filipos, Tesalónica y Corinto. Ello no dejó de provocar conflictos en Tesalónica (1 Tes 2, 14ss; 3, 1ss; Hech 17, 5ss) y en Corinto (Hech 18, 1ss).

El propio Pablo refiere de pasada que visitó Atenas de camino a Corinto (1 Tes 3, 1); pero el gran discurso del Areópago (Hech 17, 22ss) es una construcción lucana: Lucas hace que el Apóstol misionero, ahora independiente, pronuncie un extenso y decisivo sermón de la misión pagana en el lugar clásico de la antigüedad, aunque en aquella época era una modesta ciudad provinciana sin relevancia política ni económica, sobre todo porque desde la época de Sila Atenas había seguido casi siempre una vía política equivocada. Incluso en el contenido, el discurso contrasta tanto con la teología paulina que no se puede atribuir al apóstol ni siquiera en sus líneas generales. Lucas había aprendido de la historiografía antigua a aclarar al lector el sentido de los acontecimientos mediante discursos intercalados en puntos decisivos del relato. Una finalidad parecida persigue el sueño que tuvo Pablo en Tróade y que iba a determinar el paso decisivo desde Asia menor a Europa (Hech 16, 9s). No podemos quitar al Apóstol las expe-

riencias visionarias y extáticas (2 Cor 12, 1-10; cf. 1 Cor 2, 10; 14, 18); pero conviene cotejar Hech 16, 9s con Hech 18, 9s; 22, 17-21; 23, 11; 27, 23s: la construcción, el estilo y la función dentro del contexto delatan la mano lucana. El relato de tales sucesos tiene abundantes paralelismos en la historia de las religiones.

También es característico de Hech el hacer acompañar la misión paulina de hechos prodigiosos; aquí, del exorcismo de la esclava de Filipos (16, 16-18) y del milagro de la liberación de la cárcel (16, 25-34). Hay que decir que tales prodigios, dentro del estilo legendario de Lucas, son un recurso literario para explicar la pujante difusión del evangelio. También Pablo hace constar que su misión iba acompañada de signos prodigiosos (Rom 15, 18s; 2 Cor 12, 12); pero lo señala de paso y sucintamente. En ningún caso se da la posibilidad de compulsar un hecho descrito por Lucas con las cartas paulinas. Es posible que Lucas conociera estos relatos por tradiciones locales; pero él y la tradición narran en una forma supraindividual que impide prácticamente aplicar con eficacia los criterios de la verificación histórica. Esta situación es bastante similar a la de la tradición sinóptica: parece indudable que Jesús obró prodigios; pero los milagros narrados aparecen estilizados en forma tan convencional que no es posible concretar su núcleo histórico.

Esto va unido en Lucas a otra circunstancia: las transiciones de milagros son uno de los recursos que utiliza para caracterizar la misión paulina. Suele combinar varias tradiciones de diverso tipo en un episodio para dar una impresión global y hace que el episodio ocurra durante la primera estancia de Pablo en una ciudad. En la composición de tales episodios utiliza un esquema dramático que contiene a grandes rasgos los siguientes elementos estructurales, aunque no aparezcan siempre y de modo completo (cf., para el material, Hech 13, 13-52; 14, 1-7; 16, 11-40; 17, 1-15; 18, 1-17; etc.): Pablo y sus colaboradores se dirigen a una nueva localidad y aprovechan la ocasión de participar en los actos religiosos de la sinagoga para hablar de Cristo a los judíos. Se producen algunos prodigios y surgen los primeros cristianos de la ciudad; nace así una pequeña comunidad. Los judíos movilizan a los habitantes de la ciudad y Pablo es perseguido o llevado a los tribunales. El y sus colaboradores son expulsados o salen voluntaria-

mente de la ciudad, para evitar enfrentamientos. En Corinto, los judíos se muestran excepcionalmente indulgentes y Pablo puede permanecer en la ciudad por bastante tiempo; pero en las otras poblaciones la estancia de Pablo suele ser muy corta debido a este curso típico de los acontecimientos.

A veces cabe contrastar en la correspondencia paulina algunos elementos del esquema; por ejemplo, los colaboradores que le acompañan, los nombres de los primeros cristianos en las ciudades, la ruta general del viaje y las persecuciones. Hemos encontrado ejemplos de ello al comienzo de esta sección. Pero incluso los datos no verificables, como la conversión de Lidia, la comerciante en púrpura (Hech 16, 14s), no parecen ser pura invención, ya que las comunidades, en general, recuerdan los nombres de los primeros conversos (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 15). Habrá que tener en cuenta, además, que Pablo hace muy escasas referencias a su biografía y a la historia de sus comunidades. Sus referencias, además, adolecen a veces de cierta vaguedad histórica y geográfica, como es el caso de las muchas persecuciones mencionadas en 2 Cor 11, 23-29. Pero la flagelación que sufrió en Filipos según Hech 16, 22, puede estar sugerida en 2 Cor 11, 25 (cf. 1 Tes 2, 2). No parece, pues, que pese a su esquematismo, los relatos de Hech sean pura construcción lucana. No obstante, este modo expositivo le plantea al historiador problemas arduos. Por ejemplo éste: ¿a qué estancia en una ciudad pertenece un episodio? ¿cómo saber si una leyenda es errática, sin una tradición local fija? ¿cuánto tiempo estuvo Pablo realmente en una ciudad? ¿en qué dosis se mezclan el lugar común y la historia en un caso concreto? Hay muchas preguntas que no tienen respuesta; pero hemos visto que hay algunos datos relativamente seguros, concretamente en el recorrido de la misión paulina desde Antioquía a Corinto.

El testimonio literario que Pablo nos dejó de estos inicios de su misión independiente es 1 Tes. En Tesalónica, entonces capital de Macedonia con sede de un procónsul e importante plaza comercial con administración judicial propia, Pablo trabajó, según Hech 17, 2, durante un mes escaso. Esto tiene pocos visos de probabilidad, ya que era difícil la formación tan rápida de una comunidad que funcionó bien sin la presencia de Pablo. Si los filipenses apoyan económicamente a Pablo en Tesalónica y le visitan

dos veces enviando una delegación con este fin (Flp 4, 15s), todo ello supone un lapso de tiempo considerable, habida cuenta de la distancia de 150 km aproximadamente que separa ambas ciudades. Además, Pablo se puso a trabajar en Tesalónica para no ser gravoso a la comunidad (1 Tes 2, 9); también esto sugiere una estancia no tan breve. Pero aunque la actividad de Pablo en Tesalónica durase más de un mes, no pudo prolongarse mucho porque Pablo tuvo que abandonar la ciudad (2, 17). Después de la salida del Apóstol la comunidad siguió pasando dificultades (1, 6; 2, 2.14). Pablo, preocupado por el bien de la joven comunidad, intentó visitarla dos veces poco después de su huida, aunque no le fue posible hacerlo (2, 18). Quizá planeó esa visita desde Berea. En todo caso, Pablo envió después a Timoteo desde Atenas a Tesalónica (3, 1s), y cuando ya se encontraba en Corinto recibió de él buenas noticias sobre la joven comunidad (3, 6s). Entonces escribe a la comunidad. Así pasa a ser esta segunda comunidad paulina en suelo europeo la destinataria de la carta más antigua de Pablo, y es esta carta —no el discurso en el Areópago— el testigo más importante de la teología paulina en este período.

Esta comunidad fue fundada en 49/50 d. C. y recibió la carta en 50/51 d. C.; según Hech 17, 2ss, era de origen judeo-cristiano, con un número considerable de antiguos simpatizantes; y el texto de Hech habla expresamente de «mujeres distinguidas». Pero esos datos se ajustan difícilmente a 1 Tes, que destaca el predominio del grupo pagano-cristiano (1, 9s; 2, 14; 4, 3ss) y no hace mención de los judeo-cristianos. Parece que se trata de una comunidad pobre (2 Cor 8, 2; cf. 1 Tes 2, 9). Se mantenía a cierta distancia (hostil) de la sinagoga (2, 15s); pero la represión que sufría la comunidad llegaba de los propios compatriotas (2, 14): de la sociedad macedonia.

2. 1 Tes, testigo de la teología de la misión antioquena

Aunque es ya apóstol independiente, Pablo escribe 1 Tes a tan corta distancia de su salida de Antioquía que sus palabras parecen tener aún acento antioqueno. La carta contiene un esquema teológico propio: una teología de la elección que cobra perfil si no

leemos 1 Tes a la luz de Rom sino en su propio contexto, tratando de entenderlo como sus destinatarios originales, que no conocían las otras cartas de Pablo. La joven comunidad de Tesalónica no insertó la carta en el mensaje de la justificación contenido en Rom, y la entendió sin hacer esa transposición ni otras similares.

Antes de emprender esta tarea conviene abordar una cuestión previa: la de averiguar si 1 Tes no es un producto tardío confeccionado con varias cartas de Pablo. La respuesta tiene que ser negativa. 1 Tes no presenta rupturas tan bruscas como 2 Cor, por ejemplo. Los duplicados y las repeticiones, que suelen dar ocasión a operaciones de crítica literaria con 1 Tes, reaparecen aunque se realice una fragmentación de la carta. Las cartas recompuestas suponen unas operaciones complejas. Carecen a menudo de una coherencia interna. Analizando la estructura de la carta actual, aparecen los grupos de tres palabras, los duplicados, las repeticiones y las conclusiones escatológicas como los recursos estilísticos predominantes. Estos recursos no se encuentran con tales características en ninguna otra carta de Pablo. Sobre todo, la tríada fe, amor y esperanza (1, 3; 5, 8) parece constituir el armazón de la carta, donde podemos descubrir que cada una de estas palabras clave preside dos secciones (fe: 1, 2-2, 16; 2, 17-3, 13; amor: 4, 1-12; 5, 12-24; esperanza: 4, 13-18; 5, 1-11). Por eso conviene partir de la unidad de la carta y no excluir ningún fragmento como adición no paulina.

En cuanto a la idea rectora de la carta, nos encontramos con el nexo de evangelio y elección. Ya en 1, 4s constata el apóstol: «Sabemos, hermanos amados por Dios, que él os ha elegido, porque el evangelio que anunciamos no se quedó para vosotros en palabras, resultó además una fuerza exuberante del Espíritu santo». Este dato originario de la comunidad, caracterizado por la palabra «elección», no sólo figura al comienzo de la carta como núcleo de la típica acción de gracias del formulario epistolar, sino al final de ella (5, 23s): «Que el Dios de la paz os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo. Fiel es el que os llama y cumplirá su palabra». «Hay tres pasajes más sobre el tema distribuidos regularmente por la breve carta. Pablo concluye así la descripción de su «acogida» (1, 9; 2, 1) a la comunidad con la exhortación de 2, 11ss: «Sabéis perfectamente que os he-

mos... exhortado a cada uno de vosotros llevar una vida digna del Dios que os ha llamado a su Reino y gloria». Igualmente claros son los dos principios de idéntica estructura de 4, 7 y 5, 9 que fundamentan, en pasajes formalmente análogos e igualmente significativos, la parenesis y la firmeza en la esperanza respectivamente: «Dios no nos llamó a la inmoralidad, sino a la santidad». «Dios no nos ha destinado al castigo, sino a la salvación».

El examen de estos cinco pasajes centrales permite concluir que 1 Tes se caracteriza por una teología de la elección que ofrece el sistema de coordenadas en el que tienen su puesto las otras enseñanzas de la carta. Para verlo más de cerca conviene definir con mayor rigor el concepto de elección. El que llama es siempre Dios (nunca Cristo). Por eso el giro participial «el que os ha llamado» (2, 12) puede servir de calificativo de Dios en 5, 24.

La formulación antitética en 4, 7 y 5, 9 hace ver que la elección se realiza mediante la liberación de un estado de perdición general. Positivamente, la vocación busca el «logro de la salvación (definitiva)» (5, 9). Dios llama «a su Reino y gloria» (2, 12). Estas ideas aparecen interpretadas con la descripción del estado final como encuentro de la comunidad con su Señor (4, 17; 5, 10), que es el que salva de la ira (1, 10). La ira divina es la reacción de Dios al estado de la humanidad (2, 16; 5, 9), que de ese modo «carece de esperanza» (4, 13).

De estas observaciones se desprende que la llamada de Dios se produce inmediatamente antes del fin de la historia. Es una elección gratuita y escatológica. Los llamados no sucumben a la ira de Dios junto con la humanidad, sino que experimentan inmediatamente la salvación definitiva. Al ser llamados en el tiempo final, ellos son Iglesia, *ekklesia* (1, 1) y, por tanto, comunidad escatológica cuyos miembros, salvo unos pocos fallecidos, estarán vivos en la parusía del Señor (4, 15-17). La Iglesia es la humanidad reunida inmediatamente antes del fin, que debe escapar a la ira y que después de la inminente parusía estará por siempre con el Señor (4, 17; 5, 10). En el breve lapso de tiempo que media hasta el fin, la vida de la Iglesia discurre bajo la acción santificadora del Dios que la llamó y que es fiel (5, 23s); cada miembro de ella es invitado a responder a su llamada con la santidad en la vida práctica (4, 7).

La llamada se realiza a través del evangelio (1, 4s). Este sustantivo es una expresión fija para caracterizar el mensaje cristiano. El giro predominante es «el evangelio de Dios» (2, 2.8.9), porque en él actúa el Dios que llama. A Pablo se le ha confiado este evangelio (2, 4), de modo que puede hablar de «nuestro (mi) evangelio» (1, 5). Por eso lo caracteriza como el evangelio que él anuncia (cf. Gál 1, 8s). Además de la palabra «evangelio», Pablo emplea indistintamente expresiones como «palabra de Dios» (2, 13 dos veces) y «palabra del Señor» (1, 8). Aparece también el uso absoluto del término (1, 6). La elección de Dios por medio del evangelio es, pues, una elección verbal, por la palabra. Igualmente decisivo es que el uso de los términos «evangelio» y «palabra» se dé únicamente en 1 Tes 1, 2-2, 16; 3, 2: en el entorno temático de la situación misionera originaria de la fe. Por eso hay que formular la tesis de que el «evangelio» es un concepto del lenguaje misional.

Los destinatarios de este evangelio son los paganos que no conocían hasta ahora al Dios uno y verdadero (4, 5), pero que gracias a este mensaje se convertirán a él y dejarán los ídolos (1, 9). La conversión significa fe en Dios mediante la acogida del evangelio (1, 8). De ese modo ellos dejan de ser objeto de la ira escatológica (1, 10; 5, 9; cf. 5, 3) y abrigan la esperanza de la salvación (1, 10; 5, 9). Los que hasta ahora no conocían a Dios (cf. 4, 5), ahora le conocen. Por eso están preparados para el día del Señor. No creen en los que hablan de paz y de seguridad, basados en el desconocimiento del fin próximo (5, 2s); están despiertos y despejados, armados de la coraza de la fe y del amor, y del casco de la esperanza y de la salvación (5, 6-8).

Al menos en este pasaje queda claro a qué pregunta fundamental responde esta teología: a la pregunta sobre cómo puede salvarse el hombre en una humanidad perdida ante la proximidad del juicio final. La respuesta global gira así en torno al destino escatológico del hombre. Su perspectiva de perdición queda superada cuando el evangelio le garantiza un nuevo destino. Este destino se basa en la muerte y resurrección de Cristo (1 Tes 4, 14; 5, 9s) y, por tanto, en la historia escatológica de Cristo que es determinante para el destino de la humanidad cuando se cree en el Dios revelado. La elección a través del evangelio viene a ser la acción escatológica de Dios.

El nexo de elección y evangelio quedaría incompleto si olvidásemos la existencia del apóstol implicada en ellos. Aunque Pablo renuncie en el encabezamiento de la carta al título de apóstol, aunque escoja en 2, 7.11, para caracterizar su relación con la comunidad, la metáfora de la relación paterna con los hijos, él se sabe autorizado a «presentarse como apóstol de Cristo» (2, 7; cf. 2 Cor 11, 13). Esta facultad procede de «haber sido aprobado por Dios para confiarle el evangelio» (2, 4), por lo cual ahora este evangelio es evangelio suyo (1, 5). Esta prueba de aptitud no es, obviamente, un certificado de sus cualidades sino la aprobación divina, la llamada al servicio apostólico (1 Cor 15, 9s; Gál 1, 15), que consiste en llevar el evangelio a los paganos. Así como Dios confió antaño sus palabras a Israel (Rom 3, 2), así confía ahora a Pablo este servicio especial.

Los destinatarios del evangelio no se limitan a adquirir un conocimiento nuevo de Dios; su vida, después de recibir el mensaje, está definida por el Espíritu santo: «...el evangelio que anunciamos no se quedó para vosotros en palabras, resultó además una fuerza exuberante del Espíritu santo» (1 Tes 1, 5). El Espíritu santo actúa en la palabra para la acogida gozosa del mensaje (1, 6). El que acoge el evangelio no acoge una palabra humana sino la palabra de Dios que muestra su eficacia en los creyentes (2, 13). Esta eficacia está ligada a la fuerza persuasiva de la palabra misma (1, 6s; 2, 13). Pero sería precipitado limitarla a este punto de vista. Contra ello deben prevenir ya los textos del apóstol como 2 Cor 12, 12; Gál 3, 5; Rom 15, 18s, que hablan de signos, milagros y portentos que acompañan al evangelio paulino. Sobre este trasfondo hay que interpretar la invitación del Apóstol en 1 Tes 5, 19-21: «No apaguéis el Espíritu. No desdenéis la profecía. Probadlo todo y retened lo bueno», en la línea de una valoración expresa de esos fenómenos pneumáticos. La comunidad escatológica es una comunidad guiada por el Espíritu.

Estas indicaciones no descubren aún lo decisivo del Espíritu. Ese elemento decisivo aparece cuando se contempla la elección como transformación escatológica de los creyentes. Así, los «hermanos amados por Dios» (1, 4) han de realizar su «santificación» (4, 3.4.7) como amor fraterno (4, 8s), «instruidos» directamente «por Dios» mediante el don del Espíritu. Este proceso

transformador del ser interior de los creyentes, que determina su capacitación y llamada para el amor, es descrito como infusión del don escatológico del Espíritu, según anunció Ezequiel (Ez 36, 26s). Así pues, la elección mediante el evangelio como instrumento de la acción del Espíritu es el medio por el que Dios produce la transformación creadora de la interioridad humana, esperada por el profetismo. Es indudable que esta estructura que Pablo describe aquí en la línea del evangelio y de la infusión del Espíritu, es la misma que hemos constatado en el cristianismo antioqueno con su tríada bautismo, Espíritu y nueva creación (*supra*, 5.5). Pablo desarrolla su reflexión en 1 Tes partiendo del mensaje misional, porque era consciente de ser llamado al anuncio del evangelio y no a bautizar (1 Cor 1, 17; indirectamente 1 Tes 2, 1-12). El énfasis en la transformación de los fieles nos invita a recordar que Pablo mismo experimentó una vocación que le cambió profundamente (cf. *supra*, 4.4). Esto ofrecerá hasta cierto punto el horizonte oculto dentro del cual Pablo entiende ahora la acogida del evangelio y la acción del Espíritu. Pablo será fiel a la línea evangelio-fe, con subordinación del tema del bautismo: no se limita, por ejemplo en Gál 3, 1ss y en Rom 1, 14ss, a exponer ampliamente su idea del cristianismo, sino que remodela las tradiciones bautismales en este sentido (cf. Gál 3, 26-28; Flp 3).

Estas consideraciones pueden ayudar a comprender mejor el supuesto del que parte Pablo en 1 Tes: como regla general, los elegidos que vivan cuando llegue el Señor seguirán viviendo con él por siempre (4, 17; 5, 10). Hay que señalar que Pablo nunca dice en esta carta que los cristianos hayan de someterse a una transformación para alcanzar la salvación final (como dirá en 1 Cor 15, 51), aunque tenía ocasión de decirlo en 4, 13ss. Ideas como la de que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1 Cor 15, 50) son muy ajenas aún a 1 Tes. La unión definitiva («siempre», 4, 17) con el *Kyrios* está ya prefigurada en la elección, de forma que el cambio fundamental del hombre ya ha sucedido. O, lo que es lo mismo: Dios da su Espíritu recreador de modo definitivo en el evangelio. Precisamente en este sentido la *ekklesia* es una comunidad escatológica, los elegidos escapan al castigo y el breve espacio de tiempo entre la elección y la paru-

sía aparece en el doble aspecto de la fidelidad divina (5, 24) y la perseverancia humana en la santidad (4, 1ss).

Además de afirmar que la nueva realidad implica un cambio fundamental del hombre, Pablo declara que los puntos de vista personales ocupan el primer plano en el cambio: significativamente, la nueva realidad se inserta en la línea del evangelio y de la fe (1, 4-9), Pablo califica a los cristianos de «creyentes» (1, 7; 2, 10.13) y la esperanza se base en la fe (4, 14). La fuerza creadora del Espíritu que actúa en el evangelio transforma al hombre por medio de la fe. Tampoco es casualidad que el Espíritu invite al hombre a la acción enseñándole el amor fraterno y creando la disposición para el amor (4, 9s). La aceptación creyente del evangelio no confiere el nuevo ser sin comprometer a nada; es más bien una realidad que compromete. Pablo habla de un doble aspecto de la existencia cristiana: el primer «acceso» (1, 9; 2, 1) y una invitación permanente a «agradar a Dios» y a «progresar» en ese empeño (4, 1.10). Entiende así la fe como acogida del mensaje (1, 8s) y conoce la fidelidad a la fe (3, 2.5-7). Sabe que fe, amor y esperanza han de ser notas permanentes en la realización de la existencia (1, 3; 5, 8). La santidad es el destino (4, 7; cf. 3, 13) y la realización de la llamada (4, 3s). Los llamados a la comunidad escatológica tienen asegurada la salvación por la fidelidad de Dios (5, 23s); pero también las obligaciones de la existencia humana son parte esencial de la elección (4, 1-12).

Entramos así en la parenesis de 1 Tes. Se trata de llevar a la práctica la nueva existencia determinada por la fe. Con la elección por medio el evangelio (1, 4s) y —como dirá Pablo pocos años después en el antiguo lenguaje tradicional— con la santificación en el único bautismo (1 Cor 6, 11) queda sellada la pertenencia a Dios en la comunidad escatológica y la separación del mundo. Esta condición esencial para alcanzar la salvación (1 Tes 5, 9) es obra del Espíritu de Dios, cuyas instrucciones guían normativamente a los creyentes y los mueven al amor (4, 8s). Por eso, la exhortación no es ya una ley que impulsa al hombre desde fuera sino una explicitación de la experiencia pneumática de cada cristiano, y sirve para el ejercicio común en el amor que cada cual siente en sí (4, 1s.8s.10): una vez consagrado, el cristiano se realiza en la santidad, y ésta es la palabra decisiva de la vida cris-

tiana (3, 13; 4, 3.4.7). De ahí que la ley veterotestamentaria y las palabras del Señor no sean normas dispares en este contexto. Es posible que el precepto de la monogamia (4, 4) responda a la antigua tradición de Jesús y que el abuso del hermano (4, 6) esté sancionado también en el antiguo testamento; pero lo decisivo es que «Dios (con su elección escatológica mediante el evangelio) no nos llamó a la inmoralidad sino a la (vida de) santidad» (4, 7). Los santificados por el Espíritu deben vivir santamente.

La exhortación insiste sobre todo en la relación de los miembros de la comunidad escatológica entre sí: el principio básico no es la responsabilidad general ante el mundo sino el amor fraterno (4, 9). No es toda la sociedad sino la comunidad la que ha de llevar la nueva forma de vida. En las relaciones externas deben evitarse los conflictos y debe prevalecer la discreción y la dignidad (4, 12). El mundo es el objeto de la misión; la llamada es a acoger el evangelio (1 Tes 1, 9s), y no a orientarse en normas concretas. ¿Pero podía vivir de otra forma una comunidad escatológica que se sabe al abrigo de la ira divina y aguarda la venida inminente de su Señor para estar siempre con él?

El contenido del evangelio es soteriológico: se refiere a la salvación de los paganos (2, 16a) y debe centrarse en la cristología, porque el evangelio es «evangelio de Cristo» (3, 2). La acción de gracias de 1, 2-10 dice más: en ella se recuerda que los tesalonicenses «acogieron» el evangelio paulino (1, 5) como palabra (1, 6). Esta acogida es su fe (1, 7); más exactamente, «su fe en Dios» (1, 8), y Pablo puede indicar su «acogida» a ellos (1, 9) resumiendo brevemente la predicación misional a los paganos (1, 9s) (cf. 5.5). Esa predicación habla de la conversión al único Creador y Juez divino, que resucitó a Jesús de la muerte: este Jesús es esperado ahora como Hijo de Dios que librará a los suyos del castigo que viene. A través del evangelio Dios elige a los paganos, presentándose como el Dios vivo y verdadero y el juez del universo, que resucitó a su Hijo de la muerte antes del juicio final, y este Hijo y Juez puede ahora librar del castigo, que de otro modo será inevitable.

Este modo de definir el evangelio con ideas tomadas de la tradición es tan común en el epistolario paulino que cabe suponer que Pablo tenía asumida esa «definición» desde poco después de

su vocación. La vocación especial del Apóstol es una llamada a seguir ese evangelio que es idéntico para todos los cristianos. Así lo entiende el propio Pablo cuando en 1 Cor 15, 1ss, además de confirmar esto, ratifica las observaciones que hemos hecho sobre el vocabulario de 1 Tes 1, 2-10. Habla en ese pasaje del evangelio que él anunció a los corintios, que ellos acogieron, por el cual son salvados y que él mismo había recibido, para explicar después su contenido con una doble fórmula tradicional sobre el sentido soteriológico del destino de Jesucristo. Un procedimiento muy semejante utiliza al comienzo de Rom (Rom 1, 1-7). Podemos partir, pues, de la tesis de que 1 Tes 1, 9s se presta, en la línea del Apóstol, para expresar sintéticamente el contenido del evangelio.

Esta predicación a los paganos pone el énfasis en la función soteriológica futura de Jesús. Y ello armoniza con las ideas sobre la vocación vertidas en 1 Tes. La carta confirma en otros pasajes esta dimensión futurista y cristológica de 1 Tes: no hay ningún testimonio literario del cristianismo primitivo que se centre tanto en la venida escatológica del Señor como 1 Tes. Esta venida no sólo preside las dos secciones 4, 13-18 y 5, 1-11, que tienen por contenido la parusía del Señor, sino que deja traslucir esta esperanza al comienzo, en la acción de gracias (1, 3.10) y en la bendición final (5, 23s). A lo largo de la carta hay otras referencias a modo de señales luminosas (2, 19; 3, 13). Tales pasajes muestran la clara presencia de esta esperanza en la predicación y la consistencia que ha adquirido la expresión «venida del Señor». 1 Tes 2, 12 sugiere que dicha expresión relevó en esta función a la espera del reino de Dios: según este pasaje, formulado con la obviedad típica, Dios llama «a su Reino y su gloria». Esta expresión no es explicable sin tener en cuenta sus raíces: el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios; pero es evidente que el lenguaje sobre la venida del Señor desplazó ese esquema anterior (basta comparar 2, 12 con 3, 13).

Pablo concentra la cristología en la función soteriológica de Cristo respecto a la comunidad escatológica elegida por medio del evangelio. Cristo es la personificación de la oferta de salvación hecha en el evangelio y que vale para todos los pueblos (2, 16a). Esta función del Señor aparece subrayada de un modo concreto: la cristología se configura a partir de la espera de la venida del

Señor. La muerte (4, 14; 5, 10) y la resurrección de Jesús (1, 10; 4, 14) se orienten en esta línea; no tienen un sentido independiente, como ya en 1 Cor, por ejemplo. El destino de Jesús es más bien un recurso para describir determinados aspectos de la salvación final. Por lo demás, la referencia a ese destino es mucho menos frecuente que la idea de que la comunidad escatológica, con la aceptación del evangelio, vive «en el Señor» (1, 1; 3, 8; 4, 1; 5, 12) o «en Cristo» (2, 14; 5, 18; cf. 4, 16) y recibe instrucciones «de parte del Señor» (4, 2), vive por tanto ya ahora en el ámbito soteriológico de aquel que viene y al que está referida a él.

Hemos diseñado hasta ahora el esquema teológico de 1 Tes sin referirnos a judíos y griegos. Sin embargo, la sinagoga se opuso al evangelio (2, 14-16), como se opusieron los griegos (2, 14). Estos últimos no pueden entender un monoteísmo estricto sin culto (1, 9; 4, 5), comprenden con dificultad el nexo entre la adoración de Dios y la conducta moral (4, 1ss) y también les cuesta hacerse a la idea de la espera escatológica. La elección es un tema judío, aunque lleve emparejada la dimensión de apertura a los paganos. Todas estas notas llamativas conformaban un mundo extraño para los griegos. La situación era distinta para la sinagoga: ésta podía acoger con agrado el monoteísmo y la responsabilidad ética; pero aquellos cristianos habían sustituido al Dios de los antepasados, la alianza y la ley por el evangelio, y dentro de él habían elevado a Jesucristo al puesto de figura central soteriológica. La opción entre el *ethos* del Espíritu y el *ethos* de la ley no era difícil para los judíos. La nueva versión de la idea de elección era para ellos un mal plagio que les afectaba profundamente como pueblo elegido: lo que ellos querían era hacer prosélitos; pero la idea de ser elegidos a través del evangelio, y de relegar la ley y la circuncisión, era superior a sus fuerzas. El cristianismo era para ellos una excrecencia de su religión.

Ambas posiciones permiten comprender la peculiaridad de 1 Tes: la carta se orienta decididamente en sentido pagano-cristiano y ya no hace una referencia constante al origen judío: el debate sobre la ley y su vigencia no entra en su temática. No se aprecia el empeño en presentar el cristianismo como continuación de la elección israelita dentro de la historia de la salvación. Y no podemos

minimizar este dato alegando la brevedad y el carácter ocasional de la carta, pues no se trata de saber si Pablo desarrolló plenamente en 1 Tes sus ideas teológicas (por supuesto que no), sino de ver que es capaz de fundamentar la independencia teológica del pagano-cristianismo con una teología bien perfilada y autónoma.

No obstante, la teología de la elección de 1 Tes guarda, en el fondo, una relación peculiar de proximidad y distancia con el judaísmo: la «elección» (1, 4) es para Pablo un concepto israelita, como consta por Rom 9, 11; 11, 5.7.28. La elección de Dios presentada como «llamada» (1 Tes 2, 12; cf. 5, 24) es algo familiar a Israel, sobre todo desde Isaías II (cf. Is 45, 3). También la expresión «confiar (el evangelio)» (1 Tes 2, 4) forma parte de la idea israelita de la elección, como indica el propio Pablo (Rom 3, 2). Este habla de los elegidos como «amados» de Dios (1 Tes 1, 4; cf. Rom 11, 28; Aboth 3, 14) y como «hermanos» (así, por ejemplo, Test XII). Su elección se basa en la fidelidad de Dios, que se invoca en el giro formal «fiel es Dios, que...» (1 Tes 5, 24; cf. 1 Cor 1, 9; 10, 13; 2 Cor 1, 18), que tiene antecedentes veterotestamentarios y judíos (Dt 32, 4; Is 49, 7; SalSal 14, 1; 17, 10). Es evidente que expresiones como agradar a Dios (1 Tes 2, 4.15; 4, 1), servirle y comportarse dignamente ante él (2, 12), convertirse a él (1, 9) para escapar así al castigo (1, 9), pertenecen al acervo del lenguaje judío.

Las relaciones entre la teología paulina de la elección y la sinagoga helenístico-judía son también patentes en el contenido. Mencionemos tres rasgos fundamentales. La predicación sobre el Dios único que eligió a Israel y deja que se agreguen a él los paganos como prosélitos, pero contempla a los demás como humanidad perdida (cf. para el Pablo fariseo de la diáspora: Rom 2, 17-20; 3, 2; 9, 4). Asimismo, la idea de elección como alianza de vida y como obediencia (*ibid.*) frente a la desobediencia de los paganos en la idolatría y el pecado (Rom 1, 18-32). Por último, la responsabilidad de todos ante Dios en su juicio inminente, al que nadie escapa (Rom 2, 1-11), pero en el cual el pueblo elegido no perecerá (Rom 9, 6a; 11, 1s.26).

Estas tres afirmaciones básicas llevan consigo sus diferencias. Lo decisivo es obviamente la referencia al Señor que viene y que es definido por su destino: su muerte y su resurrección. Como es

una disposición de Dios, Dios mismo aparece en una perspectiva nueva. El Dios de los antepasados pasa a ser el Dios en Cristo. También es significativo el nuevo enfoque de la historia: el hombre interpelado en el evangelio no queda inscrito en una larga historia de la salvación, sino que se orienta al juicio próximo, al Señor que llega, al Espíritu del tiempo final. El acontecimiento importante más remoto es el destino de Jesús; pero no es un pasado, sino que es un presente, como indica la expresión actualizante «en el Señor». El juez universal reúne a los elegidos inmediatamente antes del juicio final, y esto es decisivo. También es importante la indicación novedosa de los destinatarios de la elección. El evangelio se anuncia directamente a todos los pueblos. La elección especial de Israel no es ya un punto de referencia. No es necesario unirse a la alianza de Abrahán, sino que el hombre es elegido por el Espíritu independientemente de la ley, de la que no se hace ya mención. La dimensión ética de la elección es, en fin, diferente: no se ama a las personas ganándolas para la *torá*, uno de los tres puntales que sostienen el mundo (Aboth 1, 2.12). El hombre no es ya creado para cumplir la *torá* y adquirir así la vida del mundo futuro (Aboth 2, 7s). El Espíritu crea al hombre tan nuevo que su conducta consiste en el amor fraterno, y cuando aparezca el Señor estará con él por siempre. La autocomprensión del judaísmo se asienta en el entramado de alianza de los antepasados, ley y vida; la autocomprensión del cristianismo, según 1 Tes, en la tríada fe, amor y esperanza.

3. *La esperanza en crisis*

Pablo escribe 1 Tes, entre otras razones, para contestar una consulta de la comunidad que después de una breve estancia fundacional tuvo que abandonar. Entre la primera misión y el envío de la carta pasa menos de un año (cf. 6.1). Probablemente, Timoteo le había planteado el problema de Tesalónica: habían fallecido algunos cristianos (cf. 1 Tes 4, 13). Para comprender el motivo de esta «aflicción» (4, 13) de los cristianos de Tesalónica, conviene recordar el esquema de la teología de la elección (cf. 6.2): la elección mediante el evangelio constituía la base de la comunidad escatológica, que centraba su esperanza (cf. 1, 3; 2, 19; 5, 8) no en

la resurrección, sino en la inminente venida del Señor (2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23), un tema que el Apóstol no necesita tocar porque la comunidad sabe perfectamente que ese día del Señor es la razón de su existencia (5, 1-11).

Toda la primera generación del cristianismo primitivo vivió en un clima de tensa espera. La espera forma parte ya del mensaje de Jesús y hay constancia de ello hasta el documento más antiguo de este período (Rom 13, 11-14). Sólo después de la muerte de los apóstoles, a mediados de los años 60, la esperanza pasará de la fase de espera tensa a perspectivas temporales más amplias. La historia de la Iglesia enseña que la expectativa o espera entra en crisis cuando mueren los protagonistas de la generación originaria que debían presenciar el final, y la comunidad que ellos abandonan entra en una nueva etapa. Esta comunidad tiene conciencia de ser la segunda generación, que mira retrospectivamente la historia de los orígenes y aprende de los antepasados a mantener la esperanza a base de paciencia y perseverancia. La espera tensa es un signo de la intensidad de la esperanza, pero ésta debe adquirir otra cualidad una vez que el final no se confirma. La prolongación del tiempo ofrece ahora la posibilidad de mantener la esperanza bajo el signo de la paciencia de Dios.

Pero ya antes de esta crisis decisiva de la esperanza tuvo que flexibilizarse la espera tensa. Esa espera, en efecto, puede ser cuestionada por unos acontecimientos inesperados. La historia de Pablo y de sus comunidades nos muestra un típico factor de interferencia: el fallecimiento de algunos cristianos. Es lo que le ocurrió a la comunidad de Tesalónica después de la marcha de Pablo. La pregunta no es sobre la suerte que aguarda en general a los cristianos fallecidos. Lo que Pablo tiene que aclarar es si la muerte individual impedirá presenciar la venida del Señor. Si la creencia es que la comunidad actual estará con el Señor cuando él venga, ¿los muertos quedan excluidos?

Pablo da una respuesta de doble plano (cf. el doble «porque» [γὰρ] repetido en v. 14 y v. 15), presenta el resultado final (v. 17E) y concluye con una exhortación típica (v. 18; cf. 5, 11). La respuesta va encaminada a recuperar excepcionalmente para la comunidad escatológica los casos de fallecimiento, gracias a la esperanza de la resurrección. Pablo no enseña, pues, en 1 Tes 4 la

resurrección general de los muertos ni la resurrección de los cristianos fallecidos dependiendo de una transformación de los cristianos vivos (1 Cor 15), sino que utiliza la idea de la resurrección únicamente para no excluir ciertos casos excepcionales, en un clima de tensa espera, de la participación en la salvación final. Más adelante, en 1 Tes 5, 1ss, sin tocar ya este problema especial, puede presentar de nuevo la venida del Señor como un suceso inminente. A diferencia del caso especial de algunos cristianos fallecidos, que ponía a la comunidad en una situación apurada, Pablo declara que no necesita instruir a la comunidad sobre su nueva realidad como comunidad escatológica y sobre su próxima salvación (5, 1). Estas observaciones permiten concluir que Pablo no tocó el tema de la resurrección cuando anunció el evangelio en Tesalónica. En ninguno de los textos sobre la parusía que figuran en 1 Tes aparece el tema. El predominio de la espera de la parusía fue, pues, total, y en el escrito 1 Tes, centrado en una consulta sobre los cristianos fallecidos, se confirma aún como esperanza preponderante.

Parece que se trata de los primeros cristianos fallecidos dentro de la corta historia de la comunidad de Tesalónica. Es dudoso que la comunidad antioquena, por ejemplo, que tenía ya a sus espaldas alrededor de quince años de existencia, no contara aún con casos de fallecimiento; sin embargo, parece que los cristianos de Tesalónica no habían tenido aún ningún contacto con esa comunidad, habida cuenta de que Pablo salió de allí poco antes en circunstancias conflictivas. La problemática de la muerte era, pues, nueva para ellos, pese a la posible experiencia análoga que pudieran tener otras comunidades más antiguas. Pero ¿era también nueva para Pablo? Se ha querido inferir del primer razonamiento sobre la esperanza de la resurrección que Pablo ofrece en 4, 14, que éste tuvo dificultades para hilvanar el discurso, lo cual hace pensar que esta problemática le resultaba también a él nueva. Aparte de que este juicio sobre el v. 14 carece de base sólida, tal interpretación crea ciertos problemas cronológicos: es poco creíble que en el espacio de media generación el cristianismo no hubiera contado con miembros fallecidos de muerte natural, aun dejando aparte el caos de los mártires cristianos (como Esteban, por ejemplo), que en la creencia de la época eran trasladados directamente al cielo (cf. Hech 7, 59; Ap 6, 9ss; 7, 9ss; 2 y 4 Mac).

Para los que sostienen que 1 Tes y el primer viaje a Europa pertenecen al primer período antiqueno (cf. *supra*, 2; 6.1), cabe pensar que la solución que Pablo ofrece proceda de esa época. Esto significa que los cristianos fallecidos no representan para él un problema nuevo sino un aspecto secundario de la espera de la parusía. Por eso Pablo no habló sobre él durante su breve estancia fundacional en Tesalónica. Y ahora puede ofrecer a los tesalonicenses la solución que él había elaborado ya en Antioquía. La plausibilidad de esta propuesta de solución se verá en el análisis de la argumentación paulina en el v. 14.

Dice este versículo: «Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios, por medio de Jesús, llevará consigo a los que han muerto». Para Pablo, este argumento tiene preeminencia absoluta sobre el segundo de los v. 15-17. De la profesión de fe deriva la esperanza. También en la triada tradicional de fe, amor y esperanza, la fe ocupa el primer lugar; es lo que sienta los fundamentos. El amor y la esperanza se basan en ella. Y la fe se refiere a la acción de Dios reconocible en el destino de Jesucristo. Si Dios resucitó a Jesús después de su muerte, hay motivo para esperar que ese mismo Dios resucite a los cristianos fallecidos, para no frustrar con esa muerte la elección realizada por medio del evangelio. Pero esta conclusión, por objetiva que parezca, tiene en Pablo otro matiz. Significa que Dios «se llevará con él» a los cristianos. El destino de Jesús es una prueba del poder de Dios sobre la muerte, que Dios acreditará también con los cristianos fallecidos; pero el texto no habla directamente de la resurrección de los cristianos. En cualquier caso, Cristo es según Heb 2, 10 el «guía de la salvación» que «conduce a muchos hijos a la gloria». También leemos en Heb 13, 20 (cf. Is 63, 11) que Dios «rescata de la muerte». La misma expresión emplea Pablo en Rom 10, 7. El verbo «llevar», «guiar» o «conducir» parece pertenecer, por tanto, al lenguaje de resurrección. Pero el contexto hace reparar también en otro extremo: lo que 4, 16s describe en el doble aspecto de la resurrección y el «rpto» debe estar incluido en lo expresado por el verbo «llevar» del v. 14. La formulación del v. 14 es, pues, intencionada. Esa expresión viene a indicar que sigue predominando el aspecto de parusía y sugiere a

la vez la acción de resucitar. Pablo quiere significar que Dios, en la parusía, rescatará a los muertos de las tumbas y los llevará al encuentro con Cristo en su venida (cf. 2 Cor 4, 14). El v. 14 no es, pues, un primer intento vacilante de apoyar en Cristo la resurrección de los muertos, sino una formulación meditada que sitúa en sus términos precisos la necesaria solución del problema. La argumentación típica de Pablo en época posterior, que de la resurrección de Cristo infiere la resurrección de los creyentes (1 Cor 6, 14; Rom 8, 11, etc.), no es lingüísticamente mejor lograda que 1 Tes 4, 14, sino de enfoque distinto: la idea de la resurrección se ha desprendido del marco del anuncio de la parusía, al igual que los enunciados del capítulo sobre la resurrección en 1 Cor 15.

1 Tes 4, 14, presenta un segundo rasgo lingüístico llamativo que conviene abordar brevemente: es la frase de que Dios se llevará consigo a los cristianos «por medio de» Jesús. Tampoco parece haber aquí una formulación vacilante e insegura, sino la formulación habitual en el lenguaje paulino-antioqueno, como podemos confirmar en 1 Tes 5, 9; 1 Cor 15, 21.57 (como enunciado pneumático: Rom 8, 11). La frase indica el fundamento soteriológico. Dios, por tanto, resucitará a los muertos por razón del acontecimiento de Cristo.

A este argumento cristológico Pablo añade otro que se remonta a la concepción apocalíptica precristiana. Una vez sentado el razonamiento cristológico, se puede ilustrar recurriendo a la visión apocalíptica del mundo. Una comparación formal de ambas perspectivas hace ver que si Pablo, de fariseo, puso la idea apocalíptica del juicio final al servicio de la interpretación de la ley (cf. 3.2), ahora interpreta en lenguaje apocalíptico la esperanza nacida de la fe en Cristo. No es que el apocalíptico fariseo se hubiera hecho cristiano sustituyendo la ley por Cristo, sino que el intérprete de la ley pasó a ser el anunciador del evangelio y pudo insertar la apocalíptica en su propia perspectiva teológica. Sin embargo, los presupuestos normativos —la ley o el evangelio de Cristo, en cada caso— con los que Pablo se apropia la representación apocalíptica determinan la manera en que Pablo usa la apocalíptica. Como judío, le importaba la restauración de la

justicia en el mundo (cf. 3.2); como cristiano, mira exclusivamente al Dios que es fiel a sí mismo en Cristo y que conducirá a la meta a los elegidos por medio del evangelio (1 Tes 4, 10s; 5, 7-10.23s; etc). Así, 1 Tes 4, 13ss resulta ser un primer ejemplo ilustrativo de cómo Pablo lo valora e interpreta todo desde la figura central de Cristo (cf. 2 Cor 10, 5; Flp 3, 8).

El núcleo de esta segunda argumentación es la palabra del Señor, que Pablo empieza (cf. el primer «que» [ὅτι] en 1 Tes 4, 15) resumiendo, para hacer después la cita (cf. el segundo «que» en el v. 16). Hemos visto ya (cf. 5.6) que nos encontramos ante un dicho profético de la comunidad. Es más antiguo que 1 Tes, coincide objetivamente con la solución antioquena presente del v. 14 y procederá por tanto de Antioquía, habida cuenta de que el vocabulario y distintos temas no son corrientes en Pablo. La sentencia, puesta bajo la autoridad del Exaltado, no es unitaria. El texto nuclear decía: «Cuando se dé la orden, a la voz del arcángel y al son de la trompeta celeste, el Señor en persona bajará del cielo... Y nosotros seremos arrebatados a las nubes, para recibir al Señor en el aire». El dicho profético responde a la espera de la parusía de una comunidad que no había tenido que lamentar aún ningún fallecimiento. Cuando los primeros fallecimientos ocurridos en la comunidad de Antioquía dieron ocasión, en la línea de la primera argumentación del apóstol en v. 14, a introducir la esperanza de la resurrección como salvación de los fallecidos, se ampliaron también los v. 16s en su forma actual: ahora, además los cristianos fallecidos son resucitados por la acción divina y, unidos a los vivos, pueden salir al encuentro del Señor para que la comunidad escatológica esté con el Señor perpetuamente, como lo prometía el evangelio.

Este dicho profético que Pablo conocía desde Antioquía lo repite ahora en Tesalónica y ayuda así a la comunidad a comprender mejor el elemento de esperanza que forma parte de la predicación misional a los paganos (1 Tes 1, 10) que llevó a los tesalonicenses a la fe. Si esta interpretación de la esperanza cristiana (al igual que el arameo *marana-tha*: «Señor nuestro, ven», 1 Cor 16, 22) se formuló bajo la figura apocalíptica del Hijo del hombre, otro tanto ocurre con este dicho profético de 1 Tes 4,

16s: esa misma imagen puede hacer comprender a la comunidad cómo se mantiene la elección de Dios mediante el evangelio aunque algunos de los elegidos mueran antes de la parusía: nada hay, ni siquiera la muerte, capaz de impedir la elección divina, porque Dios es fiel (1 Tes 5, 24) y otorgará la comunión definitiva con Cristo (cf. Hen et 71, 15s).

Si tal es el sentido fundamental, no es extraño que los contenidos de 1 Tes 4, 16s aparezcan como una variable frente a ideas paulinas posteriores. El v. 16s presenta la relación de los pocos fallecidos con los numerosos vivos de diferente modo que 1 Cor 15, 51. En v. 16s la comunidad a la que se unen los resucitados acoge al Señor como huésped de honor para estar con él «siempre» en la tierra. En 1 Cor 15, 50ss la muerte es el último enemigo que será vencido cuando todos hayan resucitado o sean transformados y la mortalidad sea superada. Esto es tan importante que a su lado pierden relevancia el encuentro, la parusía o el lugar de la salvación final. Podríamos continuar así, estableciendo la comparación con otros textos. El resultado básico sería idéntico: también en 1 Cor 15 la fe (15, 1-11) descubre la esperanza (15, 12ss), pero el contenido de la esperanza varía, salvo el sentido fundamental permanente, que consiste en que el Dios conocido en la fe no privará al creyente de la presencia definitiva de Cristo, como fue prometido.

Podemos resumir así el resultado de la interpretación de 1 Tes 4, 13ss. Fue de nuevo la comunidad antioquena de la época paulina la que programó y efectuó el cambio de vía desde la fe a la esperanza... pese a la experiencia hecha sobre la espera de la parusía con los miembros de la comunidad fallecidos (lo que también planteará problemas en Tesalónica). Está claro que aquellas comunidades primitivas y el propio Pablo no son grupos apocalípticos, pero pueden describir con colores apocalípticos una esperanza cristiana de nueva base en la que no sólo es cristológico el fundamento (v. 14), sino también la meta (v. 17E). El fundamento y la meta de la salvación es el Dios cercano en Cristo. Fuera de esta cercanía en el evangelio y en la promesa cumplida en el futuro, el hombre no necesita de nada, ya que de este modo alcanza su verdadero destino, que le libra de una desesperanza irremediable en cualquier otra alternativa (v. 13b).

4. *La estancia fundacional en Corinto*

La primera visita de Pablo a Corinto duró, según Hech 18, 11, alrededor de dieciocho meses. Fue aproximadamente el período desde el otoño del 50 d. C. a la primavera del 52 d. C. (cf. 2). Probablemente Pablo llegó a la ciudad junto con Silas/Silvano procedente de Atenas. Pronto se les agregó Timoteo desde Tesalónica (1 Tes 3, 6). Contra esta hipótesis se puede esgrimir 1 Tes 3, 1s, según el cual Pablo permanece «solo» en Atenas. Entonces Silas habría llegado con Timoteo (cf. Hech 17, 14s; 18, 5); pero en 1 Tes 3, 1s Pablo sólo habla de sí y de Timoteo, y quiere significar que se quedó en Atenas sin este colaborador; la referencia a Silas no hacía al caso. Por eso no cabe utilizar 1 Tes 3, 1s como objeción contra la reconstrucción anterior. Los dos colaboradores figuran en 1 Tes 1, 1, en el encabezamiento de la carta redactada en Corinto, y quizá trabajaron con Pablo en la ciudad portuaria de Acaya durante todo o buena parte de ese tiempo (cf. 2 Cor 1, 19; Hech 18, 5). Tito, que más tarde mantendrá desde Efeso la conexión entre Pablo y la comunidad, no estuvo presente en la visita fundacional. Lo último que sabemos de Silas, por Pablo y por Hech (1 Tes 1, 1; Hech 18, 5), es su presencia en Corinto; después de la estancia en Corinto sólo poseemos el dato ficticio de 1 Pe según el cual fue portador de esta carta (1 Pe 5, 12). ¿Hubo una tradición en el cristianismo primitivo sobre el paso de Silas a la misión petrina?

Corinto contaba, como se sabe, con un pasado glorioso. Su situación geográfica contribuyó notablemente a que la ciudad fuera en algunos momentos la más populosa de Grecia y alcanzara fama por su riqueza, adquirida con el comercio y la artesanía. Pero en tiempo de Pablo, como ciudad romana, su situación contrastaba con este pasado glorioso. Roma había castigado su permanente política antirromana y en el 146 a. C. acabó destruyendo la ciudad, en parte para quitar las trabas a su propia expansión comercial. El declive fue tan radical que la colina de ruinas quedó sin habitar alrededor de cien años. César ordenó la reconstrucción en el 44 a. C. y la nueva Corinto fue desde el 27 a. C. sede del gobernador romano para la provincia de Acaya. El gran contingente de colonos romanos se pone también de mani-

fiesto en los nombres que aparecen en la comunidad corintia. La nota más descollante de Corinto volvió a ser el esplendor de su comercio, que trajo consigo la riqueza y el bienestar. Corinto tuvo fama de ciudad licenciosa y contaba, junto al relativo bienestar de los ciudadanos, con un proletariado portuario de la más diversa procedencia.

Pablo no necesita contar nada a la comunidad sobre sí mismo; de ahí que sólo podamos leer entre líneas alguna referencia incidental sobre el año y medio que pasó entre los corintios. La impresión general se centra en dos puntos: un éxito misional sorprendente y un conflicto por el sustento del apóstol. En cuanto al tema de conflicto, Pablo tiene que defenderse en 1 y 2 Cor declarando que no fue «gravoso» a la comunidad, aunque en Corinto, abandonado a su suerte, padeció alguna necesidad. Los corintios le hubieran ayudado gustosos, pero al igual que en Tesalónica, Pablo no quiso perder el orgullo de haber anunciado el evangelio a cambio de nada. Sin embargo, los hermanos de Macedonia le enviaron a Corinto dádivas de la comunidad. Se trata de donativos de Filipos, la comunidad que también le había ayudado en Tesalónica. La comunidad pobre de Tesalónica había aceptado este proceder; no así la comunidad de Corinto. El hecho de que Filipos pudiera ayudar a Pablo en su situación precaria y no lo hiciera así la comunidad corintia con su huésped y, en consecuencia, el hecho de que Pablo frustrara a los corintios en su honroso deber, tan estimado en la antigüedad, de cuidar de los huéspedes, hirió profundamente los sentimientos de la comunidad corintia (1 Cor 9, 1ss; 2 Cor 11, 5-15). Fue un largo conflicto, porque la comunidad supo pronto que otros misioneros vivían a su costa con la mayor naturalidad (2 Cor 11, 20). Por eso nunca le perdonaron del todo a Pablo esta «obstinación».

Por otra parte, Pablo cosechó muy pronto un notable éxito en su misión. Estéfanos de Corinto fue el primer converso de Acaya (1 Cor 16, 15). Pablo le bautizó a él y a su familia (1, 16) cosa que hace constar en 1 Cor 1 porque Estéfanos se encuentra con él en Efeso acompañado de Fortunato y Acaico (¿dos hombres de su clientela o esclavos suyos?; 16, 17). Pablo bautizó después al presidente de la sinagoga (según Hech 18, 8), Crispo, y a un tal Gayo (1 Cor 1, 14). La casa de este último, de grandes dimen-

siones, sirvió al menos en la tercera visita de Pablo como lugar de reunión para toda la comunidad (Rom 16, 23). El propio Pablo se alojó en ella durante esa estancia con motivo de la colecta y dictó a Tercio la Carta a los romanos (16, 22). Es lógico que también Febe, que ejercía una función rectora en la comunidad de Céncreas, fuese de los creyentes de primera hora, ya que tuvo ocasión, durante un largo período, de destacarse por su apoyo a Pablo y a la comunidad (Rom 16, 1s). En cuanto a los otros nombres mencionados en Rom 16, 21-23, es difícil incluirlos con seguridad en la visita fundacional.

Lo único claro es que Pablo no está seguro de haber nombrado a todos los bautizados por él y da por supuesto que había en Corinto más cristianos que él no había bautizado porque sólo bautizaba excepcionalmente (1 Cor 1, 16s). Los grupos de Corinto que se forman poco después de la partida del Apóstol indican también la existencia de un número considerable de cristianos (1 Cor 1, 10s). ¿Se produjo todo esto un poco al azar, por la dificultad de reunirse en una sola casa y la necesidad de celebrar los actos litúrgicos en diversas casas? Lo cierto es que Pablo llegó a fundar en poco tiempo una comunidad numerosa y dinámica. No es posible expresar su tamaño en cifras; pero conocemos para Corinto un total de 17 nombres, y algunas familias cristianas. La mayoría de estos son de clase acomodada, y representan la minoría dentro de la comunidad (1 Cor 1, 26). Eran la minoría dirigente. Por lo demás, Hech hace referencia al tamaño de la comunidad al hablar de «pueblo numeroso» (Hech 18, 10). ¿Podemos calcular de cincuenta a cien cristianos cuando Pablo abandona Corinto el 52 d. C? ¿podría compararse ese número con el de los miembros de la sinagoga local?

Lo cierto es que ninguna otra comunidad paulina, que se sepa, causó a la sinagoga pérdidas tan irreparables como la comunidad de Corinto, según Hech 18. Con motivo de la estancia fundacional de Pablo, Lucas refiere los siguientes episodios: Pablo se encuentra desde el principio con el matrimonio judeocristiano Aquila y Priscila. Ellos acogen a Pablo y éste puede ejercer en las dependencias de la casa su oficio artesanal (v. 1-3). Los sábados, Pablo habla en la sinagoga (v. 4). Cuando aparecen Silas y Timoteo, Pablo deja la artesanía e intensifica la misión en la sinagoga. El

inevitable conflicto que surge con ella hace que Pablo pase a la misión con los paganos (v. 5-6). Pablo cambió de residencia y se trasladó a la casa de Ticio Justo, un «temeroso de Dios» que vivía al lado de la sinagoga (v. 7). La conversión de Crispo, el jefe de la sinagoga, lleva consigo un gran éxito misional. Una visión confirma a Pablo en su actividad y él permanece dieciocho meses en la ciudad (v. 8-11). Finalmente el nuevo jefe de la sinagoga, Sóstenes, le acusa ante Galión (v. 12-17). Poco después Pablo abandona la ciudad con Priscila y Aquila (v. 18).

Para poder enjuiciar esta serie de datos conviene recordar lo ya dicho (cf. 2): el esquema narrativo de Lucas descansa en dos principios que aquí resultan eficaces. Lucas suele ubicar las tradiciones en la primera estancia de Pablo en una ciudad. Sitúa un hecho llamativo al comienzo y otro al final. Hemos analizado ya el proceso ante Galión desde perspectivas cronológicas (cf. 2). Hemos verificado, concretamente, los nombres de los protagonistas (Galión, Sóstenes y Pablo), y también el buen desenlace para Pablo. Pero Lucas construye la escena como si todo hubiera transcurrido con arreglo al comportamiento que debía tener, a su juicio, un representante del Estado romano con los cristianos: éstos no son malhechores y, por tanto, el Estado romano no debe molestarlos y ha de desconfiar de eventuales acusadores. Como en este caso era sólo la sinagoga la que mantenía querellas religiosas con los cristianos, el Estado se desentendió del asunto con la mayor rapidez posible. Galión se comporta, pues, de modo ejemplar. Por eso se precisa la cautela en la utilización histórica de los detalles literarios del texto y en lo relativo a la ubicación cronológica del episodio al final de la visita de Pablo a Corinto.

Quizá podemos ir un poco más lejos en la utilización del dato lucano sobre Crispo: su nombre es el primero que escribe Pablo en 1 Cor 1, 14 al recordar a los bautizados por él. Esto indica que su conversión al cristianismo causó impresión. Ello es lógico si era jefe de la sinagoga, como refiere Lucas, y quizá provocó otras conversiones. Pablo, pues, predicó en la sinagoga y causó mucha inquietud con sus éxitos. La conversión de un jefe de sinagoga al cristianismo no ocurre todos los días. Partiendo de estos supuestos como una reconstrucción lógica, la sinagoga tenía que elegir al sucesor de Crispo. El candidato sin posible rival era

Sóstenes, cosa que Lucas parece considerar también como algo lógico. Cabe pensar que Sóstenes se presentara ante Galión, a defender la sinagoga, poco después de su elección para el cargo. Hay que evitar, en todo caso, las especulaciones a la hora de identificar al Sóstenes de 1 Cor 1, 1 con el que figura en Hech 18. Ese nombre era frecuente. Resulta difícil creer que dos jefes de sinagoga se hicieran cristianos sucesivamente. Tampoco es absurdo que un jefe de sinagoga apaleado públicamente por los suyos (Hech 18, 17) esté dispuesto a imitar a su predecesor. Caso de ser histórico Hech 18, 17, ese jefe de sinagoga se habría sentido expulsado de su cargo.

Podemos abordar ahora el relato lucano del comienzo de la estancia paulina en Corinto. El saludo de 1 Cor 16, 19 permite considerar como históricos el encuentro de Pablo con Priscila y Aquila y la partida con ellos para Efeso. La actividad artesanal de Pablo aparece también documentada en lo que respecta a Tesalónica (1 Tes 2, 9) y a Corinto (1 Cor 9, 15.18; 2 Cor 11, 9). Por tanto, si alguna vez sufrió Pablo carencias en Corinto, tuvo que ser cuando aún era un extraño en la ciudad y no tenía trabajo. Pero si tuvo trabajo al comienzo del período corintio, como indica Lucas, tenía el sustento asegurado. Si conoció tan pronto a la pareja matrimonial, y dadas las buenas relaciones con ellos en Efeso, no parece que pudiera tener problemas de sustento. Es dudoso, por tanto, que Pablo se encontrara tan pronto con Priscila y Aquila en su llegada a Corinto. Si ellos vivían en Corinto antes de llegar Pablo, entonces había cristianos en la ciudad con anterioridad a esa llegada; pero Pablo asegura que empezó a fundar una comunidad en Corinto (1 Cor 3, 6-8). Hay, pues, muchos indicios para creer que la pareja recaló en Corinto en el curso de la visita paulina.

Estas reflexiones nos llevan a preguntarnos si el dato de Lucas sobre el alojamiento de Pablo en casa del temeroso de Dios Ticio Justo, sita al lado de la sinagoga, dato que no parece invención de Lucas, no es un indicio del lugar de residencia de Pablo en Corinto. Lucas no dice por qué Pablo abandona la casa de Priscila y Aquila. Además, parece que Hech 18, 1-3 y 18, 7 son tradiciones distintas que se combinaron secundariamente, ya sea en el «itinerario» que Lucas toma como base de su relato o por

obra del propio Lucas. Se sabe que los «temerosos de Dios» eran un blanco especial de la misión cristiana y que el cristianismo le arrebató muchos simpatizantes de la sinagoga. Por eso es lógico presumir que Pablo, al comienzo de su estancia en Corinto, se alojara en casa de simpatizantes y vecinos de la sinagoga.

Conviene destacar dos rasgos más de Hech 18, 1-17: Lucas se atiene, como tantas veces, al esquema típico para él: primero, la misión en la sinagoga; siguen el debate y el rechazo, y esto abre el camino hacia los paganos. A esto está ligado, por otro lado, el hecho de que Lucas solamente hable de los pagano-cristianos de Corinto en términos generales; sólo los judíos y los simpatizantes que se hacen cristianos son mencionados. Esto sugiere una imagen falsa de la composición de la comunidad. Esta no sólo vive al estilo pagano-cristiano, sino que los antiguos paganos son mayoría (1 Cor 7, 12ss; 8, 10; 12, 2). La proporción de judeo-cristianos es escasa. La mayor parte de los problemas que Pablo aborda en 1 Cor sólo se entienden desde el supuesto de una socialización helenística de la comunidad. En este punto hay que modificar, por tanto, la impresión que produce Hech 18. A tenor de esas noticias sobre la primera estancia en Corinto, hay que concluir que Pablo pasó una temporada positiva y de muchos éxitos en Corinto. El motivo por el que abandonó la ciudad no está claro.

PABLO EN EFESO Y EN LA PROVINCIA DE ASIA

1. *Los sucesos de Efeso*

Después de una estancia de dieciocho meses aproximadamente, Pablo abandonó Corinto en compañía de Timoteo (¿y Silvano?, cf. 6.4), para navegar con el matrimonio Priscila y Aquila hacia Efeso (cf. 2; Hech 18, 18s; 1 Cor 16, 19b). Los años que Pablo pasa en la provincia de Asia son de los más fecundos y más críticos a la vez de su vida. Después de un período de éxitos en Macedonia y Acaya, y de unas relaciones sin fisuras con sus comunidades, llegan años de enorme actividad y de graves problemas con esas comunidades. Pablo no había desarrollado nunca una labor tan interrumpida como en Efeso y en Asia desde su salida de Antioquía. Pero los datos sobre la duración de esta actividad sólo se pueden obtener de Hech. Hech 19, 10 fija en dos años el período en que acontecen los sucesos narrados en Hech 19; pero hay que añadir el tiempo empleado en los viajes que reseña Hech 18, 18-23. Aunque se trata en parte de una construcción, hay que dar el suficiente margen de tiempo a los viajes. Cabe calcular así un espacio de tiempo de 3 años aproximadamente para ese período.

Efeso no fue una fundación de la misión paulina, como parece indicar aún Hech 19, 2ss. El apóstol nunca hace esa afirmación. La historia de la comunidad efesina comenzó probablemente siendo judeo-cristiana (Hech 18, 26ss; 19, 32-34). Esto no tiene nada de extraño para amplias zonas de Asia, ya que existió aquí tradicionalmente una considerable población judía, lo cual abría la posibilidad de formación de comunidades judeo-cristianas. Posteriormente, el Apocalipsis será una muestra clara de pensamiento

judeocristiano en Asia. Sin embargo, la casa efesina de Priscila y Aquila (1 Cor 16, 19) alojó una comunidad pagano-cristiana, como ocurrirá más tarde con la casa romana del matrimonio (Rom 16, 3-5). Este había llevado ya en Corinto una vida pagano-cristiana cuando se sumó a la comunidad pagano-cristiana de esta ciudad. Cabe conjeturar que la primera comunidad pagano-cristiana de Efeso fuese anterior a Pablo. Hech 18s ofrece otros dos indicios: Apolo, conocido por su actividad en Corinto como misionero de orientación pagano-cristiana, aun siendo judío helenista de Alejandría (de ser fiable Hech 18, 24), trabajó también en Efeso. El otro indicio es que, aparte las frases convencionales de Hech 19, 8s, nada dice este escrito sobre un conflicto entre Pablo o la comunidad cristiana y la sinagoga. Esto indica que la comunidad efesina se había independizado de la sinagoga.

Efeso se ajustaba al tipo de localidades que Pablo buscaba para evangelizar. La ciudad se halla en la costa occidental de Asia menor y fue antaño colonizada por Atenas. Desde el 133 a. C. quedó integrada en el Imperio romano y pronto fue capital de la provincia de Asia, con sede del procónsul romano (que al menos ejerció siempre aquí su función) y de la administración provincial. Desde Augusto cobra un gran auge, visible en la fuerte actividad constructora. Se convierte sin discusión en la primera ciudad de la provincia de Asia y la cuarta más populosa del Imperio después de Roma, Alejandría y Antioquía... con ventaja sobre Pérgamo, que quedaba así desplazado. Un factor favorable fue la buena situación geográfica: la ciudad es un puerto fluvial en la zona de desembocadura del río Kaistro. De ella partía la calzada real persa para Sardes que, en dirección este, pasaba por Filadelfia, Hierápolis, Apamea y Antioquía de Pisidia, y conducía hasta el Eufrates. Algo más al sur discurría la antigua ruta de caravanas por el valle del Meandro, para encontrarse antes de Hierápolis con la calzada mencionada. Otra calzada importante seguía en dirección norte de la costa y llevaba desde Efeso, pasando por Esmirna y Pérgamo (con un ramal a Tiatira), a Tróade. Son ciudades que tuvieron gran relevancia en el cristianismo primitivo (cf. *infra*).

Pero esto no explica suficientemente el hecho de que Efeso fuese una de las ciudades más renombradas de la antigüedad. La razón de ello fue sobre todo uno de los templos más famosos de

la antigüedad cuyo custodio era la ciudad: el templo de Artemisa-Diana, situado no lejos de la ciudad. Su perímetro (cuatro veces mayor que el Partenón de Atenas) y su belleza (Apeles, Fidias, Praxíteles y Policleto, entre otros, lo decoraron) le hicieron ocupar un puesto entre las siete maravillas de la antigüedad. Tenía un gran tesoro y a la vez era banco —algo típico de la antigüedad— para Asia menor, y un célebre lugar de asilo. El culto se remontaba a una época pre-helénica. En la era romana Artemisa se fundió con Diana. Esta era una diosa virgen, hija de Zeus y hermana de Apolo. Era considerada como patrona y protectora de toda la vida, diosa cazadora, amparo del nacimiento y diosa de la muerte: «Grande es Artemisa de Efeso» (Hech 19, 28.34).

Aunque Hech se complace en describir con detalle la estancia paulina en Atenas y Efeso y capta perfectamente la imagen típica de esta última ciudad, deja pendientes muchas preguntas. De atenernos sólo a su texto, apenas podríamos valorar ni siquiera genéricamente la actividad paulina en Efeso y en Asia. Tenemos que recoger datos, sobre todo, de las cartas paulinas y demás escritos paleocristianos, que arrojan más luz y mayor precisión sobre este período de Pablo. Hemos visto ya (*supra*, 2) que el esbozo lucano de los comienzos efesinos del apóstol (Hech 18, 18-23) no resiste un examen serio. Sólo parecen seguros el desplazamiento a Efeso y posiblemente la misión inmediata en Frigia y en Galacia, en modo alguno el viaje a Jerusalén.

Lucas presenta, pues, al apóstol emprendiendo un viaje a Jerusalén nada más llegar a Efeso, y llena el lapso de tiempo hasta su retorno con una tradición local sobre Apolo (18, 24-28). Su valor histórico en los pormenores es muy cuestionable: según 1 Cor 16, 12, Pablo y Apolo trabajaron juntos en Efeso; pero según Lucas nunca se encontraron. Como señala 1 Cor 3, 4-9, Apolo llegó a Corinto después de Pablo y estaba en Efeso junto a Pablo durante la redacción de 1 Cor. El orden de sucesión de la actividad de Apolo es, pues: primero Corinto, después Efeso. Hech invierte el orden: primero Efeso, después Corinto. Teniendo en cuenta que Pablo reconoce a Apolo, en 1 Cor 1-4, como misionero cristiano que trabaja en Corinto siguiendo la línea pagano-cristiana, resulta absurda la afirmación de Hech: que sólo conocía el bautismo de Juan (Hech 18, 25)... después de veinte años de cris-

tianismo. Dado que el mismo Lucas, en fin, pudo haber agregado en 18, 26 el dato de que Apolo recibió una instrucción cristiana complementaria de Priscila y Aquila, hay que concluir que Hech 18, 24 no posee fiabilidad histórica.

Con lo narrado en 19, 1 empieza, para Lucas, la verdadera estancia de Pablo en Efeso. Arranca con el episodio (construido según el esquema lucano) de los doce discípulos de Juan Bautista a los que Pablo impone las manos para que reciban el Espíritu santo y quedan así incorporados a la comunidad cristiana (19, 1-7). El episodio descrito a la manera lucana no es verificable por otros textos. Cabe suponer que hubo comunidades baptistas, como en los inicios del cristianismo, y que se produjeron entre sus miembros algunas conversiones al cristianismo (al igual que en Jn 1 algunos discípulos del Bautista se acercan a Jesús); pero no consta la existencia de una comunidad baptista en Efeso ni un encuentro de Pablo con un grupo de seguidores de Juan Bautista.

Lucas continúa con una descripción esquemática y sumaria de la actividad paulina el relato de los sucesos efesinos (19, 8-20). Su valor histórico se desvanece en buena parte ante un examen riguroso, ya que el texto sólo ofrece el dato temporal de la estancia en la ciudad (cf. *supra*), la tradición local de que Pablo predicó a los paganos en la escuela de Tirano, y la referencia general al éxito logrado en Efeso y en Asia (cf. 1 Cor 16, 8s.19). En el episodio de los exorcistas judíos (Hech 19, 13-17), Pablo sólo es un personaje marginal; anteriormente se narraba sin relación alguna con su persona. El triunfo sobre la magia (19, 18-20), muy arraigada en Efeso, se presenta de modo demasiado sumario y legendario para extraerle un fondo histórico.

Después que Lucas ha preparado en 19, 21s, de forma programática, los sucesos postefesinos, el lector se encuentra con una tradición prelucana en la leyenda de los plateros de Efeso (18, 23-40). La hostilidad entre creencia pagana y mensaje cristiano por el perjuicio que éste causaba a los intereses comerciales es también un tema lucano en otro pasaje (Hech 16, 16ss). En el esquema lucano, Hech 19, 23ss es la típica narración final sobre la estancia de Pablo en Efeso. En esta leyenda el narrador prelucano supo recoger el colorido local y Lucas tampoco quiso desperdiciar un suceso relacionado con la mundialmente célebre Artemi-

sa de Efeso. Pero también aquí hay que decir que Pablo es un personaje marginal que Lucas introduce en el relato (cf. 19, 26.30s). Después, Lucas presenta como adversarios de los plateros a los cristianos Gayo y Aristarco (v. 29), pero también a un judío llamado Alejandro (v. 33s). No hay ninguna relación de connivencia ni de competencia entre los unos y el otro. La colaboración judía en el motín obedece probablemente a una tendencia lucana. Precisamente los judíos de Asia (cf. Hech 6, 9; 21, 27.29) son a su juicio los enemigos natos de los cristianos. En este caso no podían intervenir activamente a favor de los plateros paganos, pero participaron en el motín contra los cristianos declarando su inocencia en las pérdidas económicas del comercio religioso pagano y denunciando a los cristianos como culpables.

Pablo ofrece, en cambio, un dato importante sobre uno de los cristianos: según Flm 24, Aristarco estuvo relacionado con Pablo cuando se hallaba en Efeso. Así, podemos quizá concluir que el arresto de Pablo al final de su estancia en Efeso puede guardar relación con un suceso que es narrado ahora en Hech 19 adornado con rasgos episódicos y legendarios; pero es más que dudoso que una pequeña comunidad de la misión cristiana hubiera podido alcanzar tan gran éxito contra un culto establecido, como pretende Lucas. Así, la narración persigue más dar ánimo a los cristianos para cualquier eventualidad que narrar un suceso ocurrido en Efeso. Realmente, un conflicto con el comercio religioso pagano era un posible motivo para que la comunidad cristiana de Efeso y especialmente el propio Pablo pudieran sufrir una grave persecución. El que no quiera salvar ni siquiera esto en la leyenda lucana tendrá que encontrar una explicación plausible a la mención de Aristarco.

El resultado que obtenemos con el análisis del relato lucano es escaso y muy vago. Tampoco Pablo podrá darnos la respuesta a todas las preguntas sobre su actividad en Asia, pero nos ofrece en esbozo una imagen cualitativa y cuantitativamente mejor, aunque hecha de pequeñas observaciones y sugerencias dispersas y con muchas incógnitas. A tenor de las mismas, parece probable que Pablo, a su llegada a Efeso (en la primavera o comienzo del verano del 52), visitó comunidades de Frigia y Galacia (Hech 18, 23; 19, 1; Gál 4, 13). Para ello pudo utilizar la calzada real que

iba por Sardes o la calzada que pasaba por el valle del Meandro, en cuya ruta se hallaba Magnesia y Tralles, dos localidades en las que Ignacio sitúa comunidades cristianas. La segunda ruta ofrece más probabilidad, ya que Pablo podía entonces visitar al sur del Meandro, en el valle de Lico, la ciudad Frigia de Laodicea. En todo caso, no sólo Ap 3, 14-22 sitúa aquí una comunidad cristiana; una carta apócrifa a los laodicenses ficticiamente atribuida a Pablo, atestigua que más tarde se supo que Pablo tuvo relación con esta comunidad. Estas noticias se remontan hasta Col 4, 16, donde un discípulo de Pablo invita a la comunidad de Colosas a intercambiar la carta con la dirigida a Laodicea. Esta carta es una prueba de cómo, poco después de la muerte del apóstol, se empezó en algunas comunidades con tradición paulina a reunir sus cartas, y apoya la hipótesis de que Laodicea formaba parte del territorio de misión paulina. La carta no se ha conservado. La propuesta de considerar la carta a Filemón como carta a los laodicenses no tiene consistencia porque no es una carta dirigida a una comunidad sino a una persona individual, cuya residencia en Laodicea tampoco está demostrada. Hay que afirmar, por tanto, que la carta se perdió al igual que la primera carta escrita a Corinto, por ejemplo (cf. 1 Cor 5, 9).

Parecería lógico que Pablo visitara a las otras dos ciudades del valle de Lico: Colosas y Hierápolis; pero consta por Col 1, 3-9; 4, 7-9.12 que el apóstol no conoció personalmente a los colosenses, y que fue su colaborador Epafras quien evangelizó esa ciudad. ¿Tomó Pablo consigo a Epafras en Efeso para que ejerciera su actividad en el valle de Lico mientras él continuaba viaje? Al final de la estancia en Efeso, Epafras acompaña a Pablo en la cárcel (Flm 23). Pero hay otro vestigio más de la misión paulina: Filemón, que es la única persona, que sepamos, destinataria individual de una carta paulina, fue convertido por Pablo al cristianismo (Flm 19). Su esclavo Onésimo procede de Colosas (Col 4, 9), y Arquipo, nombrado en Flm 2 junto con Filemón, vive también allí cuando se redacta Col (Col 4, 17). Por eso podemos conjeturar que Pablo convirtió a Filemón en este viaje por el valle de Lico. El hecho no pudo ocurrir en Colosas (Col 1, 3s), pero sí en su entorno próximo. ¿Visitó entonces Pablo Antioquía de Pisidia, una fundación misional de su época antioquena (Hech 13, 14ss)? El

objetivo más remoto de este viaje eran evidentemente las comunidades gálatas que Pablo había fundado poco después de abandonar Antioquía (cf. 6.1). El mejor indicio (sin ser del todo seguro) es Gál 4, 13. Parece que, en contraste con los problemas surgidos posteriormente entre la comunidad gálata y Pablo, la estancia transcurrió en armonía, ya que Pablo, entre otras cosas, tuvo ocasión de promover y organizar su colecta en favor de los pobres de Jerusalén (cf. 1 Cor 16, 1s; Gál 2, 10; cf. *supra*, 2).

Después se pierde por cierto tiempo todo vestigio del apóstol. Los siguientes sucesos se pueden reconstruir por las cartas y mensajeros que se cruzan entre Pablo, residente en Efeso, y los corintios. Esta comunicación posterior a la visita fundacional comienza con una carta que se ha perdido y que Pablo escribió a la comunidad («carta previa», Cor A; cf. 1 Cor 5, 9). Sabemos de ella por casualidad: porque la comunidad malentendió unas palabras del apóstol. Se ha intentado a menudo su reconstrucción en líneas generales a base de 1 Cor, pero no es ése el camino adecuado para conocer algo concreto sobre ella si se defiende la integridad de 1 Cor (cf. 8.1). Otras conjeturas sobre el contenido y el carácter de la carta carecen de base. Está claro que Pablo abordaba problemas de relación de la joven comunidad con los no cristianos. Es obvio que esto se convierte pronto en problema en una joven comunidad de misión dentro de un entorno pagano. 1 Cor permite constatar además que esto dio motivo, poco después, a una consulta especial por parte de los corintios. Parece que en este momento aparece en Corinto Apolo, un misionero hasta entonces desconocido para la comunidad, y que continuó la obra paulina (1 Cor 3, 4-9). Dado que Pablo no le hace nunca responsable directo de las divisiones que se producen en Corinto e incluso, pese a la disputa surgida en esta comunidad, habla de él favorablemente en 1 Cor 16, 12, no parece que hubiera contribuido activamente a las escisiones. Los enfrentamientos partidistas comienzan cuando Apolo está ya con Pablo en Efeso.

Los acontecimientos siguientes se pueden entender asimismo como preludio y premisa de 1 Cor. Está en primer lugar el peligro de muerte al que hace referencia el apóstol en 1 Cor 15, 32 (cf. *supra*, 2). Está en segundo lugar el encuentro con la gente de Cloe que da cuenta de las disensiones corintias (1, 11). Después

aparecen con él Estéfanos, Fortunato y Acaico (16, 15-17), que traen una carta de los corintios (1 Cor 7, 1; 8, 1; 12, 1; 16, 1 y *passim*), cuyas preguntas contesta Pablo en 1 Cor. El propio Pablo hizo ir ya a Timoteo a Corinto. Lo anuncia en 1 Cor 16, 10s; Timoteo toma la ruta terrestre, más larga, que pasaba por Asia menor y Macedonia, mientras que Estéfanos y sus compañeros eligieron la ruta marítima, más breve, con la carta 1 Cor en el equipaje. Pablo envió sin duda a Timoteo por algún motivo concreto, reforzando su autoridad y pidiendo a la comunidad que lo acogiera pacíficamente. Esta es una clara advertencia para una comunidad que conocía bien a Timoteo por la estancia fundacional de Pablo. ¿Debía buscar la solución justa a la vista de las noticias recibidas de la gente de Cloe en relación con los bandos existentes? Esto explicaría el anuncio que hace ya Pablo de su envío en 1 Cor 4, 17. En ese caso, Estéfanos habría llegado a Efeso con la carta corintia después de la partida de Timoteo, de modo imprevisible y sorprendente para Pablo, y éste contesta ahora a la consulta escrita con una carta, explicando a la comunidad en 1 Cor 1-4 lo que Timoteo debía exponer oralmente por encargo de Pablo.

El apóstol no limitó su actividad en este tiempo a los sucesos de Corinto, sino que evangelizó como Apolo, y eventualmente con él, en Asia. Esta región se puede considerar como la provincia romana donde el cristianismo alcanzó su máximo florecimiento y difusión en los primeros siglos después de Cristo. Es seguro que Pablo contribuyó a este florecimiento. También él cosechó grandes éxitos en Asia; habla de una puerta abierta a su actividad (1 Cor 16, 8s) en referencia a Efeso y envía saludos «de las comunidades de Asia» (16, 19; cf. Hech 18, 24; 19, 1ss). Hay más indicios: no es casualidad que un discípulo de Pablo escribiera más tarde a la comunidad efesina una carta paulina pseudoepígrafa: Ef. Las cartas pastorales acentúan más tarde el «paulinismo» en Efeso (1 Tim 1, 3; 2 Tim 1, 15.18; 4, 19). Ap 2, 1-7 sugiere el puesto central de esta comunidad en Asia poniendo en primer lugar la misiva a Efeso. Ignacio da a entender lo mismo y sugiere con su carta a Efeso la importancia posterior de su comunidad cristiana, que parece haber sido muy grande (IgnEph 1, 3). El propio Pablo, Lucas en Hech, el Ap e Ignacio atestiguan así conjuntamen-

te el papel relevante desempeñado por Efeso en el cristianismo primitivo.

Cabe preguntar, aparte del caso de Efeso, si algunas de las ciudades con una comunidad cristiana, a las que el Juan del Apocalipsis envía misivas e Ignacio escribe cartas, eran campo de la misión paulina o al menos fueron evangelizados por un colaborador de Pablo. La comparación entre Ap e Ignacio hace ver que ambos mencionan únicamente un sector de las comunidades asiáticas; por ejemplo, Ap no nombra Magnesia, Tralles, Tróade ni Colosas. Sabemos por IgnTrall 12, 1 y Polic 13 que había en la provincia de Asia otras comunidades cristianas aparte de las que recibieron carta de Ignacio. ¿En cuáles de ellas trabajó Pablo? No hay una respuesta segura; pero cabe hacer algunas conjeturas. El profeta Juan, de orientación judeo-cristiana y autor del Apocalipsis, combatió en las misivas a Pérgamo y Tiatira (Ap 2, 12-17.18-29) un pagano-cristianismo que no se abstenía de la carne sacrificada a los ídolos y en cuestiones matrimoniales incumplía las exigencias mínimas que los judeo-cristianos impusieron a los pagano-cristianos según Hech 15, 29 (cf. *supra*, 5.2; 5.3). Considerando el panorama cristiano, se constata únicamente que en Pérgamo y en Tiatira se practica un cristianismo paulino. Ap, apoyando la posición judeo-cristiana, combate ese cristianismo. ¿Tiene además alguna relación con Ap el hecho de que Pablo, según Hech 16, 14s, convierte y bautiza en Filipos a Lidia de Tiatira, comerciante en púrpura? ¿mantuvo ella contacto con la ciudad comercial y artesanal de Tiatira, que fabricaba productos de tintorería en púrpura? ¿conoció allí el cristianismo paulino? El que viaje de Efeso a Pérgamo se encuentra con Esmirna en el camino, y también aquí había, según Ap 2, 8ss, una comunidad cristiana. No se conocen los destinatarios de Sant; pero su autor escribe desde una mentalidad helenístico-judeo-cristiana contra un paulinismo de su época (Sant 2, 14ss). ¿Dónde, sino en Asia, se puede encontrar un clima tan especialmente favorable a esos debates? En el caso de Tróade, la hipótesis es sólida. Pablo trabajó aquí con éxito al concluir su estancia en Efeso (2 Cor 2, 12; Hech 20, 5s; IgnFld 11, 2).

La actividad de Pablo en Efeso y en Asia se vio pronto influida de nuevo por los sucesos de Corinto. Parece que Timoteo volvió de Corinto a Efeso para informar a Pablo sobre la activi-

dad de misioneros extranjeros en Corinto. Al menos la actual 2 Cor presupone esta situación (2 Cor 3, 1; 10, 12-14; 11, 4; etc.). El cuadro cambia así respecto a 1 Cor. Pablo no tiene que habérselas sólo con el proceso interno de su comunidad, sino que ve el nuevo rumbo que toma la comunidad que él había querido conformar de acuerdo con sus ideales, pero que se ha dejado influir por el espíritu de los nuevos misioneros y por su acción, y desviándose de él, sigue unos derroteros con los que no está de acuerdo. Pablo reaccionó sin dilación con la carta Cor C (= 2 Cor 2, 14-7, 4; cf. *infra*, 8.3), que se encargó de llevar Tito. La carta está escrita con el convencimiento de que bastaba con apoyar el buen camino que Pablo había enseñado a la comunidad para que la influencia de los misioneros foráneos quedara sustancialmente neutralizada.

Pero Tito volvió con el anuncio de un fracaso inesperado. Pablo se debió sentir tan decepcionado por esta situación y a la vez tan preocupado por la comunidad que consideró poco útil escribir otra carta y echó mano de un recurso más fuerte: visitó Corinto de improviso, lo que fue sin duda una sorpresa para la comunidad. Pero la experiencia de Tito se repitió con el Apóstol: hubo una profunda desavenencia entre él y la comunidad, y un miembro de ésta tuvo un comportamiento especialmente ofensivo para él (2 Cor 2, 3-5.9; 7, 8-12). Pablo no entra en detalles, pero el resultado es claro: Pablo abandonó la ciudad de modo tan imprevisto como se había presentado en ella, y regresó a Efeso. Había puesto toda su persona en el empeño y volvía como perdedor.

¿Debía abandonar la comunidad? ¿debía renunciar, como hizo antes con Antioquía, a futuros contactos y dejarla en manos de los misioneros foráneos? Se decidió por un nuevo intento de despejar las desavenencias y escribió de nuevo a la comunidad «con muchas lágrimas, de tanta congoja y agobio que sentía» (2 Cor 2, 4) (carta Cor D o «carta de las lágrimas» = 2 Cor 10-13; cf. *infra*, 8.3). Esta carta rezuma una intensa emoción, está escrita en un tono fuertemente polémico y es la carta paulina que más habla de los sufrimientos del apóstol y de su religiosidad personal. Tito (que quizá acompañó también a Pablo en la visita intermedia) fue el portador de la carta. Después regresó a Efeso para reunirse con Pablo.

Mientras tanto, los sucesos de Efeso evolucionaron desfavorablemente para Pablo. A finales del año 54 d. C. la comunidad cris-

tiana de Efeso pasaba apuros. Hech describe la situación en forma anecdótica utilizando la leyenda del motín de los plateros (Hech 19, 23ss). En relación al menos indirecta con ello estará el arresto del apóstol en Efeso (2 Cor 1, 8s; Flm; Flp 1; 12ss; cf. Col 4, 10.18). Pablo pasó el invierno en prisión. Timoteo cuidó de él (Flm 1; Flp 1, 1), también Aristarco (Hech 19, 29 = Flm 24) y otros colaboradores de Asia (Flm 24). Pablo no es el único cristiano preso: al menos Epafras lo acompaña (Flm 23). Se pueden confrontar los datos paulinos con los de la carta pseudoepígrafa a los colosenses Col (Col 4, 7-14) que contiene ligeras variantes.

De esta época de cautividad es el «pequeño» éxito misional que Pablo pudo anotarse con el esclavo de Filemón, Onésimo, que se evadió de su amo, un antiguo converso de Pablo (Flm 19), se encontró con éste en Efeso y fue remitido por el Apóstol, ya cristiano, a Filemón con una carta suya (Flm). También los fieles filipenses se comunicaron de nuevo con Pablo durante ese invierno. Enterados de su prisión, llevaron dádivas al apóstol por medio de Epafrodito (Flp 4, 10ss). Pablo les da las gracias con Flp A, la «carta de cautividad» (cf. *infra*, 12.3). Por ella sabemos que al final de la prisión efesina lo pasó mal el apóstol y su vida corrió peligro (Flp 1, 21-24).

La situación, sin embargo, dio un giro favorable. Después de ser puesto en libertad (¿inesperadamente?), Pablo abandonó Efeso clandestinamente y se dirigió a Tróade, donde pasó un breve tiempo evangelizando, para viajar después a Macedonia (2 Cor 2, 12s). En Tróade esperaba encontrarse con Tito, de vuelta de Corinto, pero no dio con él. Por eso fue a buscarlo a Macedonia (2 Cor 2, 13). Parece que Priscila y Aquila ayudaron a Pablo a huir de Efeso. En todo caso, tiene sentido relacionar Rom 16, 3s con esta última cautividad efesina de Pablo. Pablo alaba en ese pasaje al matrimonio amigo por su disposición a «jugarse la vida» por él. Quizá Hech 20, 16s haga también una referencia indirecta a esta situación: el hecho de que Pablo hiciera venir a una delegación de la comunidad efesina a Mileto con ocasión de su viaje a Jerusalén puede significar que todavía corría peligro en Efeso.

Dada la agitación con que se movió para Pablo, en este período, la rueda de la historia, conviene resumir de nuevo los acontecimientos para obtener un panorama global.

SUCESO	NOTAS	CRONOLOGÍA
1 Final de la visita fundacional en Corinto: viaje por mar a Efeso con Silas y Timoteo, Priscila y Aquila	Hech 18, 18s; 1 Cor 16, 19b	primavera/verano 52
2 Visita a las comunidades de Frigia y Galacia (segunda visita galata); misión en el valle de Lico, con Epafra	Hech 18, 23; 19, 1; Gál 4, 13; Flm 19,23; anterior a 1 Cor 16, 1s	verano 52
3 Carta A a Corinto: «carta previa»	1 Cor 5, 9; anterior a n.º 5	52
4 Apolo en Corinto	1 Cor 3, 4-9	52/53
5 Pablo en peligro de muerte en Efeso	1 Cor 15, 32	52/53
6 Apolo con Pablo en Efeso. Misión (¿común?) en Asia	1 Cor 16, 12; Hech 18, 24ss; 19, 1ss; cf. n.º 3	53
7 Gente de Cloe llega desde Corinto e informa a Pablo	1 Cor 1, 11	primavera 54
8 Llegada de Estéfanas, Fortunato y Acaico desde Corinto, portadores de una carta de los corintios a Pablo	1 Cor 16, 15-17; 1 Cor 7, 1; 8, 1; 12, 1; 16, 1 y <i>passim</i>	primavera 54
9 Timoteo, camino de Corinto	1 Cor 4, 17; 16, 10s	primavera 54
10 Carta B a Corinto (¿llevada por Estéfanas, etc.?)	= 1 Cor; a cierta distancia de n.º 5; anterior a «Pentecostés» 1 Cor 16, 8	primavera 54
11 Misión fructífera en Asia	1 Cor 16, 8s; 19; Hech 19, 10; Flm; cf. Ef; Col; Past	52-54
12 Misioneros foráneos («superapóstoles») en Corinto	2 Cor 3, 1; 10, 12-14; 11, 4	verano 54
13 Finaliza la colecta en Corinto	2 Cor 8, 10; 9, 2	54/55

SUCESO	NOTAS	CRONOLOGÍA
14 Timoteo regresa con noticias sobre el problema de los superapóstoles	noticia presupuesta en n.º 15; cf. n.º 20	verano 54
15 Carta C a Corinto. Portador, Tito	= 2 Cor 2, 14-7, 4	verano 54
16 Fracaso de Tito en Corinto. Tito vuelve con Pablo	implícito en n.º 17	otoño 54
17 Visita intermedia a Corinto (2.ª visita); conflicto con un miembro de la comunidad; salida precipitada	2 Cor 2, 3s.9; 7, 8-12	otoño 54
18 Carta D a Corinto («carta de cuatro capítulos») = «carta de las lágrimas»; portador, Tito	= 2 Cor 10-13; cf. 2 Cor 2, 4; 12, 18; escrito muy poco después de n.º 17	fin de otoño 54
19 «Motín» del platero Demetrio	Hech 19, 23ss; suceso que lleva a n.º 20 (Hech 19, 29 = Flm 24)?	finales 54
20 Cautiverio prolongado, con peligro de muerte al final. Timoteo con Pablo	2 Cor 1, 8s; Flm; Flp 1, 12ss Flp 1, 1; Flm 1	invierno 54/55
21 Onésimo con Pablo cautivo. Flm; portador, Onésimo	Flm 10-13; Pablo sigue en prisión; Flm 9-13; espera pronta libertad; Flm 22	invierno 54/55
22 Filipo se entera del encarcelamiento de Pablo; envía a Epafrodito con dádivas	Flp 2, 25; 4, 10ss; peligro de muerte para Pablo; Flp 1, 21-24 (cf. 2 Cor 1, 8s) = Flp 1, 1-3, 1; 4, 1-7.10-23	invierno 54/55
23 Carta A a Filipo = «carta de cautividad»; portador, Epafrodito		
23 Misioneros judaizantes en Galacia	Gál 1, 6-9; 3, 1-5; 4, 8-11.17-20; 6, 12-16	invierno 54/55
24 Liberación, partida clandestina para Tróade. Continuación del viaje a Macedonia	2 Cor 2, 12ss	primavera 55

Si contemplamos globalmente los tres años de Efeso, aparecen al principio y al fin los conflictos con la *polis*, y en medio la gran actividad misionera y la crisis de la comunidad corintia. Si se admite que Pablo se enteró ahora, al final de este período, de la infiltración de los judaizantes en Galacia, a los que pronto se enfrentará epistolarmente desde Macedonia (cf. *infra*, 11), queda patente la mezcla de esplendor y miseria que hubo en estos años para Pablo.

2. *Polémica paulina contra los agitadores de las comunidades*

El período efesino del apóstol y el viaje subsiguiente a Corinto pasando por Macedonia se caracteriza, entre otras cosas, por «la preocupación por todas las comunidades» (2 Cor 11, 28). Esas palabras no expresan simplemente la constante solicitud apostólica por las fundaciones cristianas, sino que hacen referencia a los graves problemas que surgieron en las comunidades, como lo prueban la correspondencia corintia, Gál y Flp. Estos primeros testimonios literarios sobre unas posiciones antagónicas permiten hablar de una doble crisis en el campo misional paulino. Porque, al margen del juicio que nos merezcan los adversarios del Apóstol, se advierten dos corrientes teológicas: hay una situación polémica que nace de la disputa sobre la ley judía y su vigencia, y otra que deriva de la interpretación de la idea de Espíritu y de la conciencia que tienen de sí mismos los misioneros. Esto último define el problema corintio; lo primero, el problema que se plantea en Gál y en Flp. Lo primero es el frente judaizante; lo segundo, el frente entusiasta. Según el Apóstol ambos frentes son igualmente funestos para su obra. A la comunidad corintia consiguió atraerla de nuevo tras una accidentada y turbulenta historia y después de una dramática ruptura del diálogo. A las comunidades gálatas las perdió definitivamente.

El frente judaizante (cf. en detalle *infra*, 10.2), visible en la circuncisión impuesta a los pagano-cristianos y en su consecuencia, el legalismo, atentaba contra lo acordado en la asamblea de los apóstoles (cf. 5, 2). Pablo podía argumentar aquí, con todo derecho, desde una posición de fuerza que se basaba en este con-

senso de toda la Iglesia, intentando preservar a las comunidades de fundación pagano-cristiana del anacronismo de volver a una conducta propia de un grupo judío. Pero de hecho, la situación era peor para Pablo, ya que los judaizantes encontraban un fuerte respaldo en el judeo-cristianismo e incluso en Jerusalén, el lugar de la asamblea de los apóstoles. Estos círculos mostraban escaso interés por las resoluciones de la asamblea. Pablo no podía pedir simplemente a los jerosolimitanos que invitaran a los judaizantes a cumplir las resoluciones de la asamblea en bien de la unidad de la Iglesia. La unidad de la Iglesia estaba en la sinagoga, según esos círculos. Por eso Pablo, a pesar de la resolución de la asamblea, tuvo que defenderse solo de estos adversarios. Este peligro judaizante no surgió en el campo misional paulino; fue un producto importado. Los misioneros judaizantes llegaban de fuera de los campos de evangelización paulinos, iban siguiendo el rastro de la misión paulina y pasaban incluso de Asia menor a Europa (Flp B).

El peligro entusiástico fue, ante todo, una consecuencia no deseada de la propia misión paulina (cf. en detalle *infra*, 8.2; 8.4). Pablo quiso que el Espíritu se pudiera desarrollar libremente en sus comunidades (1 Tes 5, 19; Gál 3, 1-5) y que creciera la libertad cristiana. Entonces llegaron los antiguos paganos de Corinto y combinaron este ideal con creencias y comportamientos que ellos conocían de su socialización religioso-cultural anterior al bautismo. Se reencontraron con su espíritu al presentarse después unos misioneros foráneos que, a juicio de Pablo, deterioraron aún más las cosas. La situación de Pablo se hizo así más delicada y compleja: tuvo que decir «sí, pero...»: mantener el Espíritu y la libertad, pero redefiniendo frente a los entusiastas la esencia y los límites de la conciencia cristiana mediante la teología de la cruz y conectando la libertad con el amor.

Por una parte, la libertad cristiana corre peligro de ser devorada por la ley; por otra, la libertad parecer presentar síntomas de autodisolución. Pablo tuvo que combatir contra los dos frentes sucesivamente. La estrategia que empleó en esta doble lucha fue prácticamente idéntica. Conviene saber cómo procedió, entre otras razones, porque sólo así aparecen el marco y las circunstancias en que conocemos a los adversarios paulinos. Al analizar su modo de

proceder, quedarán patentes ciertos aspectos de la persona del Apóstol y de su relación con las comunidades. Hay que postergar el estudio de los problemas en cuanto su contenido hasta que analicemos el material epistolar correspondiente (cf. *infra*, 8.3; 8.4; 10.2; 11; 12.4).

Se sabe, ante todo, que Pablo no conoció personalmente, o, como mucho, sólo fugazmente, a los misioneros infiltrados en Galacia o en Corinto. Tiene una idea relativamente correcta del frente judaizante por analogía con lo escuchado en la asamblea de los apóstoles (cf. *supra*, 5.2) pero nada hace pensar que los adversarios de entonces fuesen idénticos a los de Galacia. A los adversarios corintios no podía conocerlos cuando redactó Cor C (cf. *infra*, 8.4). Podría haberlos visto de pasada con motivo de su visita posterior (cf. *supra*, 7.1) y estar informado sobre ellos con cierta inmediatez cuando escribió Cor D (cf. *infra*, 8.5); pero lo real y concreto de sus adversarios lo conoce sólo de oídas, por terceras personas, porque cuando escribió Cor C, Cor D y Gál no estaba en Corinto ni en Galacia. Los informes que le llegaron mediante sus colaboradores o eventualmente a través de miembros de la comunidad especialmente fieles eran muy tendenciosos y seleccionados. Esto se acentúa con el uso que Pablo hizo de esos informes. Tampoco necesita explicar a las comunidades lo que ocurre en ellas; generalmente lo saben mejor que el propio Pablo. Las cartas dan así por sobreentendidas más cosas de las que dicen expresamente. Y cuando Pablo informa a otros, como testigo directo de una disputa, sobre unos hechos, como en Gál 2, 11-21 sobre la visita de Pedro a Antioquía, presenta al bando adversario en forma sesgada y lo descalifica en términos autoritarios; apenas le da la palabra, mientras que razona ampliamente sobre su propia posición, que al final prevalece sin réplica.

Es evidente que Pablo no quiere oír las razones del adversario porque su discurso se basa en el arte de la refutación vigente en su época. Está imbuido de una parcialidad apologética. En ese arte no se busca la comprensión de los diversos pareceres, no se ponderan los pros y los contras de las posturas para derivar de esa exposición diferenciada la conclusión de que, si bien la otra posición presenta aspectos positivos, la de uno es más sólida dentro de una cierta posibilidad de mejora; luego es preciso seguir, en

honor a la verdad, esta solución mejor. Lejos de haber un diálogo imparcial, se mantiene la propia postura como la única verdadera. La posición de los adversarios es falsa, obviamente (cf., por ejemplo, 2 Cor 10, 12s; Gál 1, 6-9; 3, 1-5; 5, 7s). Uno no necesita rectificar nada, porque ocupa desde el principio y siempre la posición justa (por ejemplo, Gál 1s). El adversario, en cambio, debe desdecirse, y la comunidad debe volver al recto camino (por ejemplo, 2 Cor 2, 9; 10, 6; 13, 9s; Gál 3-5). En esa polémica sólo hay lugar para la disyuntiva: o lo uno o lo otro. Las posibilidades de equilibrio y los compromisos quedan excluidos. En tal situación de diálogo apologético y parcial no hay margen para la escucha de la otra parte o para la apertura a los motivos, razones y supuestos del adversario. No vale la pena sondear su conciencia o sus intenciones más profundas. No se desea ponderar realmente su punto de vista. Como ya está condenado antes que Pablo eche mano de su pluma polémica, sería estratégicamente insensato darle la palabra, enjuiciarlo serenamente o reconocer las propias debilidades.

Esa polémica tampoco establece la necesaria separación entre la persona y la causa que defiende. El que está fuera de la verdad tiene que ser un embustero, charlatán, engreído, agitador, etc., tiene que actuar por motivaciones no limpias e infames y sólo puede tener miras rastreras: sólo puede defender una doctrina falsa el que es «falso» (cf., por ejemplo, 1 Cor 4, 18s; 2 Cor 11, 3.13-15; Gál 4, 11-13; 4, 17; 5, 12s; Flp 3, 15-19, etc.). Si el enemigo tiene que tener por fuerza una personalidad perversa y un mal comportamiento, el defensor de la verdad es obviamente una persona íntegra, es inocente, honesto, puro y sin mancha (cf. 1 Cor 1, 14-17; 4, 1-5; 2 Cor 1, 12.18; 4, 2; 10, 12.15; etc.). Al adversario se le maldice y se le niega así un futuro salutífero (Gál 1, 6-9), o se predice su perdición (2 Cor 2, 15; 1 Tes 2, 16). En cambio, uno se considera en buena posición ante el tribunal divino (1 Cor 3, 10; 4, 4). Asimismo, el origen y procedencia de los adversarios está presidido por fuerzas satánicas (2 Cor 11, 14); la propia posición, en cambio, está respaldada por Dios (2 Cor 2, 17). Esa unión de persona y causa defendida desautorizará al adversario, debilitará su influencia en los demás y lo situará en mala posición. Dejará en buen lugar al defensor de la verdad para

que prevalezca su criterio. Este rasgo fundamental confirma que en la situación polémica sólo puede haber vencedor y vencido... y esta antítesis se prolongará hasta el juicio final (cf. 1 Tes 2, 16; Gál 1, 8s; Flp 3, 19; Rom 16, 20).

La exposición literaria del conflicto sigue unas estrategias típicas: el polemista presenta la posición adversaria de modo sesgado; hace una exposición inconexa, limitada a consignas, frases, alusiones o citas breves (por ejemplo, en 1 Cor 1, 12; 6, 12; 8, 1; Gál 6, 12s; 1 Tes 5, 3; etc.). Además de desgajar esas frases y citas del contexto que les da sentido como exponentes de un pensamiento global, el polemista las juzga negativamente y las corrige de inmediato o las rechaza sin más. Las relega al fondo oscuro para poder destacar desde él y exponer ampliamente la propia posición. El polemista tiende a utilizar entonces la ironía (2 Cor 10-13) y el sarcasmo (2 Cor 11, 16-21; Gál 5, 12). Con sugestivas preguntas retóricas intentará realzar la opinión propia, como si fuera lo más evidente del mundo que toda la razón está de su parte (por ejemplo, 1 Cor 5, 6; 6, 2s.5.15s; 9, 4ss; 11, 22; 2 Cor 11, 7; Gál 4, 8s). Establece alternativas tajantes, como bueno y malo, sabiduría y necedad (Rom 16, 19; 1 Cor 1-2), verdad e hipocresía (Gál 2, 11-14). O para desacreditar al adversario, entiende en sentido negativo lo que éste formula en sentido positivo. Así, los misioneros se presentan en 2 Cor 10-13 como apóstoles que poseen el don del Espíritu, y Pablo, no sin habilidad retórica, los tacha de «superapóstoles» (2 Cor 11, 5; 12, 11) para manifestar el juicio que le merecen. El polemista procura sacar partido de los neologismos. Los juicios reiterados le sirven para remachar su posición. En la polémica de Gál, los judaizantes no es que convenzan a los gálatas, sino que los «embruja» (Gál 3, 1). El polemista rechaza totalmente el proceder del adversario aunque él mismo lo practique bajo otra forma. Así, Pablo reniega que la retórica porque sirve de lucimiento a los adversarios (Rom 16, 18; 1 Cor 2, 1ss), pero utiliza recursos retóricos como elementos del discurso forense o de la diatriba para aclarar su punto de vista. El polemista convierte sus flaquezas en virtudes (1 Cor 2; 2 Cor 11, 16ss). El poseía ya ciertas virtudes del adversario, como las experiencias carismáticas, sólo que no las pregonaba (2 Cor 10-13). Pablo deja en claro que sólo quiere el bien

de la comunidad, preservarla de la división y la destrucción, defender sus intereses rectamente entendidos (Rom 16, 17; 1 Cor 1, 10ss; 11, 18; 14, 1ss; etc.). Sabe subordinar siempre su posición a los «intereses superiores», que más adelante señala en ocasiones a la comunidad para que al menos tardíamente mire las cosas con mayor perspectiva y vea de qué parte está la verdad (cf. 1 Cor 2, 6ss; 2 Cor 2, 9s; 7, 8-13). En caso de conflicto suele defender en tono relativamente autoritario la posición de la verdad, aunque no siempre tan crudamente como en 1 Cor 5, 3-5.

Conviene examinar también los recursos retóricos que utiliza Pablo. En los últimos años se ha investigado con éxito, desde diversos ángulos, el uso que hace Pablo en 1 Cor 1-4; 15; 2 Cor 10-13; Gál de la retórica antigua en forma de discurso de defensa ante un tribunal para apoyar su posición. Esa apología no es ni ha sido nunca un instrumento de exposición neutral. Al contrario, pone expresamente los recursos retóricos al servicio de una causa. El fin que se persigue no es la exposición de la verdad objetiva sino la imposición de un punto de vista concreto y su triunfo definitivo. La apología es estrategia de defensa traducida en discurso y sólo busca por todos los medios hacer prevalecer la propia posición. No es un diálogo encaminado a la búsqueda de la verdad sino un instrumento para doblegar al adversario. Por lo demás, Pablo la utiliza de forma que nunca se digna dirigir la palabra a sus adversarios. Habla siempre a sus comunidades acerca de los adversarios. Intenta atraerse directamente a la comunidad expulsando a los adversarios, de los que ya no se preocupa más. Pablo no se guía nunca por la pregunta general y global: ¿cómo acoger todas las corrientes cristianas para entablar un diálogo en una mesa redonda?, sino que se pregunta de modo restrictivo y específico: ¿cómo debo mantener mis fundaciones bajo el evangelio tal y como yo lo entiendo?

Otro recurso literario es la posibilidad de generalizar la individualidad de los adversarios o su posición para reducirlos a una figura supraindividual, para poder encasillarlos en una categoría típica y corriente. Así como cabe distinguir entre la parenesis general y la parenesis concreta, habrá que diferenciar también entre los tópicos tradicionales y la polémica concreta con los adversarios. Una polémica como la de Rom 16, 17-20 es predominante-

mente típica y por tanto general, porque Pablo elogia expresamente a la comunidad (v. 19), y la carta no da pie a considerar una situación actual y concreta que pudiera dar motivo a la formulación de estos versículos. El caso es diferente, por ejemplo, en 1 Cor 11, 18s: aquí el contexto deja patente la ocasión concreta (abusos en la cena del Señor); pero Pablo utiliza una tradición para ampliar el contexto haciendo una generalización. Sorprende también que Pablo no se limite a descalificar la retórica de otros (1 Cor 2, 4.13) en la querella corintia (1-4), sino que lo haga también en otros pasajes (por ejemplo, en 1 Tes 2, 4-6; 2 Cor 10, 10s; 11, 6; cf. también Rom 16, 18). Aunque este aspecto de la disputa tenga en Corinto algo de actualidad, lo cierto es que Pablo manifiesta también el carácter general de la polémica.

Por último, un campo poco atendido de la polémica paulina es su emocionalidad. Pablo se siente celoso en lo más profundo de su ser cuando aparecen misioneros foráneos en las comunidades por él fundadas, ya que ellas serán su orgullo el día que se presente ante su Señor y juez. No tolera que otros le arrebatén esa gloria (cf., por ejemplo, 1 Cor 3, 1-17; Gál 1, 16; 3, 1-5; 4, 12-20; 1 Tes 2, 1.9-12.19s). En la disputa con los superapóstoles escribe a los corintios con emoción: Mis celos por vosotros son celos divinos...» (2 Cor 11, 2). A los judaizantes los tacha de celosos para desacreditarlos (Gál 4, 17s). El campo de tensión entre su misión y la misión foránea aparece también ocupado por la categoría de los celos. Esa posición, por muy justificada que se considere, tiene que llevar a Pablo a extremismos, exageraciones y dificultades de comprensión, producto de su estado emocional. ¿No es la descalificación absoluta sin paliativos de los adversarios en Gál 1, 6-9 efecto de su relación emocional con la comunidad (4, 12-20) y del juicio igualmente emocional sobre los adversarios (6, 11-16)? Si Pablo puede expresar directamente sus emociones (por ejemplo, alegría: 2 Cor 7, 4.9; amor: 2, 4; amistad: 6, 11-13; 7, 3; confianza: 7, 4; también orgullo: 7, 4; perplejidad: Gál 4, 20; agobio hasta llorar: 2 Cor 2, 4), del mismo modo busca sentimientos positivos en la comunidad (por ejemplo, 6, 11-13; 7, 5-16). El que defiende una posición errónea, en cambio, tiene que avergonzarse (1 Cor 6, 5) y ponerse de luto (5, 2). También aquí es evidente que se pone en juego la dimensión hu-

mana de los afectos, que dará color a la perspectiva y al lenguaje. Cabe decir incluso que cuando más cercano aparece el frente adversario y menos difiere la causa defendida por ellos de la posición paulina, tanto más cargada emocionalmente se presenta su polémica (2 Cor).

Hay, por último, una especie de código paulino que conviene tener en cuenta a la hora de analizar estas polémicas. De ese código forma parte un fenómeno ya señalado en otro contexto: en el curso de un debate, Pablo nunca dirige la palabra al adversario. No hay ningún fragmento epistolar, ninguna carta especial de Pablo, dirigidos a adversarios. Pablo se limita a hablar de ellos a la comunidad. A ésta tiene que convencer, no a los adversarios. Otro elemento de ese código es lo siguiente: cuando se extrema la disyuntiva, cuando la distancia entre verdad y mentira alcanza su punto álgido —por ambos lados—, suele haber dos salidas del debate: la sumisión o la ruptura de relaciones. En Corinto, Pablo pudo imponerse al final, y la comunidad se sometió. En Antioquía, Pablo quedó postergado ante Pedro, Bernabé y la comunidad (cf. *supra*, 5.3). Abandonó la comunidad como «perdedor» —aunque con la conciencia de poseer la verdad— y rompió públicamente todos los lazos que le unían a ella. También en Galacia perdió las comunidades.

A la vista de este panorama de la polémica paulina, hemos de constatar de nuevo, antes de hacer una valoración, que los recursos empleados por Pablo no son nuevos. Basta leer, por ejemplo, los discursos de Cicerón contra Catilina para topar con la mayoría de ellos. Pablo es también aquí, indudablemente, hijo de su tiempo. La primera consecuencia tendrá que ser la necesidad de ser cautos en la reconstrucción de los adversarios y de las posiciones refutadas. Los filtros por los que el Pablo polemista presenta a los adversarios son poco diáfanos, distorsionan y colorean la realidad. Por eso no es de extrañar que la confrontación nos ofrezca pocos datos seguros en el bando adversario como base para una reconstrucción. La polémica paulina sirve más para subrayar la opinión paulina que para conocer las concepciones de sus adversarios. No tenemos por qué renunciar, sin embargo, manteniendo la debida cautela con las hipótesis, a hacernos una idea de los adversarios. Pero será preciso dejar abiertos muchos puntos que

hasta ahora la razón reconstructora abordaba con menos cautela. La polémica paulina es un espejo de la propia persona del apóstol. Refleja a un Pablo ligado a su época y muy humano que, sin quererlo, se creó dificultades a sí mismo con este género de polémica, y se las creó también a sus comunidades y a sus adversarios.

3. Penalidades y riesgos

El período que pasó Pablo en Efeso estuvo marcado al comienzo y al fin por conflictos con las autoridades civiles que pusieron en grave riesgo su vida. Los intérpretes de Pablo suelen considerar sus declaraciones sobre los padecimientos que soporta como una forma de inscribir su propia existencia en la teología de la cruz. Aunque es verdad que se trata de un aspecto importante de la teología paulina (cf. 8.5), los peligros que Pablo ha corrido son tan importantes cualitativa y cuantitativamente que deben ser examinados en primer lugar en su facticidad histórica. Sabemos por el martirologio que otras personas del cristianismo primitivo pasaron por experiencias similares (por ejemplo, Esteban, Santiago y Pedro). Pablo no fue el único cristiano encarcelado, como indican, entre otras cosas, su cautividad al final del período efesino (cf. 7.1) y el relato de Hech sobre los apóstoles en términos legendarios, pero no por eso menos representativo (Hech 4, 2s; 5, 17s; 12, 1ss). También los helenistas fueron perseguidos en Jerusalén (Hech 8, 1; 11, 19), y el propio Pablo intentó destruir en Damasco la comunidad cristiana (cf. *supra*, 4.3). El 1 Tes 2, 13ss refiere Pablo la persecución de la comunidad de Jerusalén y de la comunidad de Tesalónica. Pero aun contando con otros muchos casos y con la escasez de nuestros conocimientos sobre este período, es indudable que el Apóstol estuvo expuesto a persecuciones con inusitada frecuencia y gravedad. Aunque 2 Cor 11, 23 es un debate con los adversarios y el lenguaje se resiente del extremismo polémico, sus expresiones son claras: «Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces»; en eso se distingue de los superapóstoles (cf. 2 Cor 11, 5). Y llega a decir que le faltan las fuerzas ante

tantas dificultades, hasta perder toda esperanza de vivir (2 Cor 1, 8-10).

Pablo no suele ser muy explícito sobre los trances difíciles que tiene que pasar. Así como se refiere pocas veces a su época farisea y a su persecución a los cristianos —únicamente para iluminar el sentido teológico de su vocación (cf. *supra*, 4.3)—, así también presta poco interés a los aspectos biográficos de esta vertiente dolorosa de su existencia misionera. Oculta la biografía concreta en catálogos y enumeraciones tipificadas de sucesos (cf. Rom 8, 35; 1 Cor 4, 9-13; 2 Cor 4, 7-9; 6, 4-10; 11, 23-33; 12, 10) donde se mezclan el estilo y, a veces, los conceptos de la apocalíptica y de la filosofía popular que el Pablo judeo-helenista conocía tan bien. Cabe hacer otra comparación ilustrativa: así como Pablo sólo habla incidentalmente de su gran capacidad de glosolalia (1 Cor 14, 18), y sólo como «necio en Cristo» descubre sus experiencias personales de revelación (2 Cor 12, 1ss), del mismo modo sólo inscribiendo sus sufrimientos personales dentro de un molde típicamente estructurado dejará traslucir una cierta concreción y detalle biográfico. Esto ocurre dentro del mismo «discurso insensato» en el que habla de sus revelaciones personales: en 2 Cor 11, 23-33. A la luz de este texto cabe indagar también la relevancia biográfica de los otros catálogos de penalidades o indicaciones sueltas como las de 1 Cor 15, 30s en su relevancia biográfica.

El fragmento nuclear de esta enumeración de padecimientos en 2 Cor 11 dice:

I

- V. 23: «En *fatigas* más que ellos (los superapóstoles),
más en cárceles,
muchísimos más en azotes,
en peligros de muerte, muchas veces.
- V. 24: Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno.
- V. 25: Tres veces fui azotado con varas;
una vez apedreado;
tres veces naufragué;
un día y una noche pasé en el abismo.

II

- V. 26: *Viajes* frecuentes (me acreditaron como siervo de Cristo);
 peligros de ríos,
 peligros de salteadores;
 peligros de los de mi raza;
 peligros de los (otros) pueblos,
 peligros en la ciudad,
 peligros en despoblado,
 peligros por mar,
 peligros entre falsos hermanos.

III

- V. 27: Trabajo y *fatiga*,
 noches sin dormir, muchas veces;
 hambre y sed;
 muchos días sin comer;
 frío y desnudez....».

El texto tiene tres partes bien diferenciadas. Comienza con las «fatigas» en sinagogas y ciudades, describe después los peligros en «viajes» y termina hablando de las «fatigas» (la misma palabra que al comienzo de la primera parte) por la dificultad de satisfacer las necesidades más elementales. Pero este orden sistemático no se mantiene del todo, aunque aparezca claro en la estructura lingüística. Entre los «peligros de muerte» enumera Pablo en v. 25b los riesgos vividos en los viajes, que pertenecen a la segunda parte; en la primera parte aparecen ya Israel y las naciones como origen de riesgos (cf. v. 26); y de peligro de muerte habla ya en el v. 23. Asimismo, las «fatigas» de la tercera parte se pueden catalogar ya, parcialmente, en las anteriormente enumeradas. Pablo no pretende hacer una suma estadística de sus padecimientos sino presentar su vida desde diversos ángulos como sufrimiento. De ahí la posibilidad de mencionar varias veces algunas experiencias como ejemplos.

Aparecen también algunos principios de orden por parejas que son típicos, como por ejemplo ríos-salteadores, ciudad-despoblado, mar (imprevisible, insidioso)-falsos hermanos, frío-desnudez. También hay cadenas triádicas, aunque menos frecuentes: prisión-azo-

tes-peligro de muerte, hambre-sed-en ayunas. La construcción de las frases (por ejemplo, el comienzo, el final, el orden y número de palabras) es también estereotipada. Así se constata cómo Pablo oculta detrás de la forma la complejidad biográfica. En efecto, el contexto y también lo expresado en v. 24s dejan patente que Pablo puede identificar todos estos trabajos y peligros con episodios de su vida anterior. Pablo no exagera.

Para conocer más de cerca la realidad de esa vida hay que tener en cuenta que Pablo describe en el catálogo de penalidades su existencia apostólica hasta el momento de redactar 2 Cor 12; es decir, los padecimientos se ubican en el período comprendido entre la vocación (32 d. C.) hasta la composición de la apología (hacia finales del otoño del 54 d. C.): más de veinte años. En los años siguientes acumulará harto material para completar la lista: sigue inmediatamente la cautividad efesina con peligro de muerte (cf. 7.1); después, el arresto en Jerusalén y el largo camino hasta que Pablo llega detenido a Roma. En Roma su destino final será la decapitación (cf. *infra*, 15.3). No es extraño que Pablo hable también de su vida como una permanente vecindad con la muerte: «Dios nos asigna a nosotros los apóstoles el último puesto, como condenados a muerte, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres» (1 Cor 4, 9). O que hable de su persona en plural apostólico recurriendo a Sal 118, 17s: «Como moribundos, pero vivos, como condenados nunca ajusticiados» (2 Cor 6, 9). El catálogo Rom 8, 35s concluye, después de la enumeración de las penalidades, con una cita de Sal 44, 23: «Dice la Escritura: Por ti estamos expuestos a la muerte todo el día, nos tienen por ovejas de matanza». Al final aparece en 2 Cor 4, 10 el enunciado cristológico: «Llevamos continuamente en nuestro cuerpo la agonía de Jesús», después de haber descrito el catálogo de penalidades de su existencia terrena.

No puede asombrar, por eso, que 2 Cor 11, 23ss pase a reseñar muy pronto los peligros de muerte en sentido estricto. La serie de tribulaciones, cárceles, azotes y peligros de muerte (cf. 2 Cor 6, 5.9: «Azotes, cárceles... tribulaciones... como moribundos...») no sólo culmina en amenazas para la vida en sentido estricto, sino que le ofrece ocasión a Pablo para dar una concreción biográfica a los azotes (cf. 1 Cor 4, 11; también 2 Cor 12, 10: «ultrajes») y

demás trances de muerte (cf. Rom 8, 35: «espada»). Pablo comienza con la pena judía de la flagelación (Dt 25, 3), que incluía cuarenta azotes sobre el cuerpo desnudo. Para evitar sobrepasarse y quebrantar la ley, se fijaba el límite en los 39 azotes. Las cinco veces que Pablo sufrió este castigo indican la frecuencia con que tuvo conflictos con la sinagoga. Ni él mismo ni Hech indican en ningún caso cuándo o dónde sucedió eso. Muchos no podían sobrevivir a este suplicio; la espalda quedaba destrozada, sangrando abundantemente. El tratado *Makkoth* de la Misná da instrucciones precisas sobre el modo de proceder: mientras el guardián de la sinagoga flagelaba con fuerza, el juez leía pasajes de la *torá*.

La triple flagelación con varas que se menciona en 2 Cor 11, 25 es una práctica romana (cf. la secuencia: la propia raza... los otros pueblos, v. 26). Se ejecuta con varas, palos y látigos; el delincuente era azotado desnudo, generalmente atado a una columna. No había límite de azotes (cf. Hech 16, 23: «muchos azotes»). En las provincias, los verdugos solían ser los soldados romanos. Se utilizaba la flagelación como suplicio, tortura, correctivo o pena de muerte, y se aplicaba también a ciudadanos romanos (Hech 16, 37). De las tres flagelaciones romanas, Hech localiza una en Filipos (Hech 16, 22s). Ninguna fuente hace mención de las otras. La flagelación, judía o romana, era un suplicio especialmente cruel y causaba en bastantes ocasiones la muerte del torturado. Cabe suponer que el cuerpo de Pablo estuviera cubierto de cicatrices como secuela de estos castigos, porque la flagelación dejaba muchas y profundas heridas. Aunque en la antigüedad se recurría fácilmente a los castigos corporales, seguramente no era frecuente que una persona pudiera soportar ocho veces ese suplicio.

La lapidación que menciona 2 Cor 11, 25 a continuación era también una costumbre judía (cf. Lev 24, 10-14; Dt 17, 2-7; Hech 7, 58s). Era la pena de muerte impuesta por la sinagoga y se aplicaba para castigar la blasfemia. El reo era conducido fuera de la localidad y se le arrojaban piedras con participación de todos los presentes hasta que moría (Hech 7, 58; cf. Jn 8, 5). Según Hech 14, 19, Pablo sufrió esta pena en Listra durante el viaje misional emprendido desde Antioquía en compañía de Bernabé. Cuando Hech refiere en 14, 20 que Pablo se levantó inmediatamente y fue de nuevo a la ciudad, parece que Lucas presenta el episodio como un

milagro. Nadie solía sobrevivir a la lapidación, y era preceptivo que así fuera. El que salía con vida, pese a todo, había recibido tantas y tan graves lesiones en la cabeza, el tronco y las extremidades y tan numerosas fracturas que necesitaba de mucho tiempo para recuperarse medianamente.

Después de mencionar los peligros de muerte por parte de la sinagoga y de las autoridades romanas —por parte de los hombres—, Pablo se refiere a los peligros derivados de la naturaleza, concretamente a los tres naufragios. Un náufrago puede mantenerse con vida alrededor de veinticuatro horas en alta mar. Desde la *Odisea* de Homero hasta la antigüedad tardía hay una rica tradición de naufragios con toda clase de peligros para el barco, el cargamento y las personas. Es evidente que Hech 27 tiene por base esos relatos que originariamente nada tenían que ver con Pablo. Podemos dejar aquí de lado la cuestión de si el barco que llevó a Pablo preso a Roma sufrió un naufragio. En todo caso, el hecho ocurriría con posterioridad a la redacción de 2 Cor 11. Ni Hech ni Pablo permiten precisar más sobre los tres o cuatro peligros marítimos sufridos por éste. Se conocen las siguientes travesías por mar del Apóstol que acontecen antes de la redacción de 2 Cor 11: a) viaje de misión con Bernabé (Hech 13, 4.13; 14, 26); b) primer viaje a Europa (Hech 16, 11s); c) viaje desde corinto a Efeso (Hech 18, 18ss); d) visita intermedia a Corinto (cf. *supra*, 7.1). Pablo, pues, corrió peligros en casi todos los viajes marítimos. Es difícil saber si el naufragio era un fenómeno muy frecuente en esta época. En la antigüedad, los viajes por mar eran considerados como peligrosos. En consecuencia eran muy elevadas las tasas y los recargos por el transporte marítimo.

No es posible concretar más sobre los peligros (cf. el término «peligro» en Rom 8, 35) en los viajes (cf. la expresión global de 1 Cor 4, 11, «andamos errantes»), que Pablo enumera en cuatro series dobles. La literatura de la época contiene vivas descripciones de las dificultades y peligros en los viajes, donde la presencia de los salteadores ocupa un triste protagonismo. Uno de esos peligros era probablemente el que refiere Pablo en 1 Cor 15, 32 y que se sitúa al comienzo del período efesino (cf. *supra*, 2). La huida de Damasco, añadida al catálogo de «fatigas» (2 Cor 11, 32s), es un ejemplo elocuente. Pablo enumera en otros pasajes más

penalidades, como noches sin dormir (2 Cor 6, 5), hambre (Rom 8, 35; 1 Cor 4, 11), sed (1 Cor 4, 11), días sin comer (2 Cor 6, 5) y desnudez (Rom 8, 35; 1 Cor 4, 11). Cabe concluir que se trataba de situaciones indeseadas pero frecuentes. Las prisiones no estaban en la época preocupadas por los derechos humanos precisamente. En ellas Pablo tuvo sin duda que pasar por esas experiencias, que no fueron las únicas.

A la luz de estas observaciones se constata que Pablo poseía una capacidad de resistencia nada común, pero también que llevó una vida al margen de la sociedad de la época. Sus conflictos con los judíos y con las autoridades civiles, su vida errante sin morada fija y sin familia, hacen pensar que Pablo, visto desde fuera, daba la impresión de ser «basura del mundo» y «desecho de la humanidad» (como se autocalifica en 1 Cor 4, 13, resumiendo el catálogo de penalidades).

Entre las penalidades cuenta también el Apóstol su enfermedad (cf. 2 Cor 12, 6ss; Gál 4, 13ss). Es casi imposible hacer un diagnóstico de la misma, ya que Pablo vive y describe sus padecimientos físicos, no al modo de un médico de la época, mucho menos del médico actual, sino en términos muy vagos y con alusiones que combinan dos aspectos interpretativos: uno, que utiliza la demonología como ilustración, y otro, que parte de la debilidad física. Ambos aspectos no se contraponen para Pablo, sino que son perspectivas complementarias. Ateniéndonos a los datos ciertos, cabe señalar que se trata de una enfermedad crónica (2 Cor 12, 7s) que ataca al apóstol periódicamente y de modo imprevisto (Gál 4, 13s), y a veces le causa dolores («bofetadas» de Satanás). La naturaleza de esos estados patológicos es algo que desconecemos. Pero es Satanás el que hiere a Pablo en el rostro; en otros pasajes es el enemigo del evangelio (2 Cor 12, 7; cf. 2 Cor 11, 14; 1 Tes 2, 18). En 2 Cor 12, 10 Pablo relaciona la enfermedad con los sufrimientos que ha de aceptar por Cristo en el anuncio del evangelio. Esto sugiere, no ya una enfermedad congénita o de la época precristiana, sino quizá consecuencia de sus persecuciones cruentas, como la lapidación de 2 Cor 11, 25. Esta ocurrió, según Hech 14, 19 antes de la primera misión a Galacia —durante la cual Pablo sufrió la enfermedad por primera vez, que sepamos—, y le produjo sin duda múltiples lesiones graves. Esa referencia —no

segura, desde luego— puede llevar a la hipótesis de unas lesiones cerebrales graves que causaban el cuadro patológico exterior al que Pablo alude. En cualquier caso, si hemos de atenernos a los textos, debemos excluir una interpretación que relacione la visión vocacional, la glosolalia o las experiencias extáticas con el cuadro patológico y pretenda considerar todo eso como un mismo fenómeno global. No hay el menor indicio en la correspondencia paulina que sugiera tal hipótesis. Los textos de Hech 9, 8; 22, 11 responden a los lugares comunes de esa descripción y no se pueden interpretar en sentido biográfico.

El cuadro patológico externo ofrece sólo unos datos ambiguos. La referencia a la bofetada de Satanás puede sugerir ataques epiléptiformes o depresivos (2 Cor 12, 7), que producen convulsiones faciales o un embotamiento apático; pero encuentra también aplicación en un amplio espectro de enfermedades en la antigüedad, porque ésta recurría a la demonología para explicar fenómenos patológicos. Sorprende, no obstante, que Satanás abofetee precisamente «el rostro». Si los gálatas estaban dispuestos a arrancarse los ojos para dárselos a Pablo (Gál 4, 15), ello puede sugerir un cuadro patológico con síntomas en el área ocular. Pero también este dato puede tener un sentido figurado: los gálatas le hubieran dado lo más valioso como muestra de su cariño y devoción. Con todo, la pequeña reserva de Gál 4, 15 de que los gálatas lo hubieran hecho «a ser posible» indica quizá que se trata de un enunciado directo y no sólo figurado, puesto que ellos ya le habían dado lo mejor de sí mismos (4, 14b). Si los gálatas no lo despreciaron ni le hicieron ningún desaire (Gál 4, 14) —cosa que hubiera sido comprensible—, ello significa de nuevo que se podía relacionar la enfermedad con ciertos poderes demoníacos. Se advierte, pues, lo equívocos que son los síntomas de su cuadro patológico. Tanto más arduo será entonces formular un diagnóstico. Cabe, no obstante, seguir con la hipótesis de la lapidación como causa, sin olvidar que los posibles trastornos de la vista constituyen sólo un aspecto del cuadro, no el único, porque Gál 4, 13s y 2 Cor 12, 7ss deben contemplarse conjuntamente. Si se quiere proceder así, los tres síntomas pueden concluir en el cuadro externo: las convulsiones epiléptiformes son visibles justamente en el rostro y en los ojos, en la antigüedad se interpreta-

ban como posesión diabólica y hoy se ven como un efecto de lesiones cerebrales. A veces se ha añadido la hipótesis de fuertes ataques de migraña con trastornos de la vista, aunque encaja peor en la metáfora de las bofetadas de Satanás. Pero hay que decir, de nuevo, que las conjeturas y los diagnósticos siguen siendo ambiguos.

Una vez constatado el hecho del sufrimiento en toda su gravedad, hay que preguntar cómo afrontó Pablo ese cáliz. Hemos señalado ya que Pablo tendía a ocultarlo en lugar de describirlo ampliamente. No se refugió en una mística del sufrimiento ni en una ideología de mártir, ni jamás dio a sus experiencias rasgos heroicos como la leyenda de Hércules, como ocurrió en el judaísmo helenístico con la imagen de José, por ejemplo (TJos). Hay que señalar también que Pablo no buscó el sufrimiento. El sufrimiento no fue una aportación que él quisiera hacer, que se impusiera de supererogación, como se impuso ganarse el pan con su propio trabajo (1 Cor 9, 15ss). Tres veces pide al Señor que le libre de la enfermedad (2 Cor 12, 8); su evangelio va acompañado de signos y prodigios (Rom 15, 18s; 2 Cor 12, 12), y entre los prodigios se incluyen sin duda las curaciones. La existencia de enfermos en la comunidad puede ser, a su juicio, efecto de una fe deficiente (1 Cor 11, 30). El Apóstol enferma, pues, porque está al servicio de Cristo y este servicio suscita enemigos que impiden (como los judíos o las autoridades civiles) el anuncio del evangelio o le interfieren (como los salteadores de 2 Cor 11, 26) la actividad misionera. A los salteadores no les importa que Pablo tenga que viajar para propagar el evangelio. El sufrimiento es señal de un mundo degradado (Rom 8, 18; 1 Cor 4, 11.13) que el evangelio viene a remediar. Cuando el reinado de Cristo se haya impuesto definitivamente, el dolor y la muerte habrán acabado (1 Cor 15, 26). En ese sentido Pablo sabe que al mensajero del evangelio le aguardan experiencias desagradables ante la situación real del mundo.

Sobre este trasfondo interpreta Pablo sus padecimientos a la luz de aquel que lo eligió como apóstol: Cristo crucificado. Podemos distinguir varias ideas rectoras. En primer lugar, Pablo entiende los sufrimientos como el reverso del servicio apostólico, como fenómeno concomitante del anuncio del evangelio, ya que el apóstol

es, por sus sufrimientos, «el buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierdan: para estos últimos, olor de la muerte que lleva a la muerte; para los otros, olor de la vida que lleva a la vida» (2 Cor 2, 15ss). El sirve al evangelio —dice Pablo en plural— «como desconocidos, aunque bien conocidos; como quienes están al borde de la muerte, pero vivos; como castigados, aunque no condenados a muerte; como tristes, pero estamos siempre alegres; como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos» (2 Cor 6. 9s). Lejos de rebelarse contra el sufrimiento o de acusar a Dios o a los hombres, Pablo puede integrar esto que padece a la fuerza: sirve para poner de manifiesto el sentido profundo del evangelio mismo. Pablo, pues, interpreta el sufrimiento en una línea diferente a la de Job.

La segunda idea rectora encuentra su formulación paulina más feliz en 2 Cor 4, 10: «Llevamos siempre en nuestros cuerpos el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo». Por eso, «la comunión en sus padecimientos» es un modo de asemejarse a él en la muerte (Flp 3, 10). Esta conformación con la cruz de Cristo es una prueba sólida de pertenencia a Cristo; por eso cabe esperar también la glorificación con él (Rom 8, 17). Así como el poder resucitador de Dios se manifestó en la debilidad de Cristo muerto, Pablo puede decir también: «Compartimos con él su debilidad, pero compartiremos con él su poderosa vida divina» (2 Cor 13, 4). El sufrimiento, pues, hace entrar en comunión con Cristo. Esta comunión no abarca sólo el sufrimiento sino también la resurrección por el poder de Dios.

Una tercera idea rectora es que la experiencia del sufrimiento actual es ya ahora experiencia del Dios que consuela, experiencia de su gracia (2 Cor 12, 9s). El sufrimiento indica que «esa fuerza tan extraordinaria es de Dios y no viene de nosotros» (2 Cor 4, 7). Esa fuerza es un ejercicio en el principio evangélico de «no confiar en nosotros mismos sino en Dios que resucita a los muertos» (2 Cor 1, 9). El que lleva en el cuerpo el morir de Jesús, siente cómo la vida de Jesús se manifiesta ya ahora en él (2 Cor 4, 10). La decadencia cotidiana y la destrucción física va a la par con la renovación efectuada por Dios (2 Cor 4, 16). Lo nuevo nace ya ahora mientras perece lo viejo en un proceso de cada día.

El lugar del sufrimiento es, pues, el lugar de la cercanía divina (2 Cor 1, 5). En la cercanía de la muerte aparece la vida divina.

Una cuarta idea rectora contrapesa el sufrimiento terreno con la dicha celestial y concluye que «la leve tribulación de un momento nos produce, sobre toda medida, una riqueza eterna a quienes no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles sino en las invisibles» (2 Cor 4, 17s; cf. Rom 8, 18). La esperanza paulina supone, pues, que el sufrimiento no se puede comparar con la gloria eterna.

Una última idea rectora es que el sufrimiento apostólico sirve de ejemplo: todos los cristianos son coherederos de Cristo si padecen con él para ser también glorificados con él (Rom 8, 17). Pablo alaba a los tesalonicenses por haber imitado su ejemplo y acogido con alegría el evangelio en medio de las dificultades, convirtiéndose a su vez en ejemplo para los creyentes de Macedonia y de Acaya (1 Tes 1, 6s). También alaba a la comunidad de Filipos porque, además de creer en Cristo, padece por él participando en la misma lucha que ve y oye que sostiene el apóstol (Flp 1, 29s). La existencia apostólica, marcada por el sufrimiento, es una representación ejemplar de la vida cristiana; una llamada a la imitación.

4. La infraestructura de la misión paulina

El período efesino del apóstol llama la atención en lo concerniente a un aspecto estructural de la misión paulina: ni antes ni después tuvo Pablo que atender a tan gran número de comunidades, de las que él fue apóstol (1 Cor 1, 1; Gál 1, 1; etc.), padre (1 Cor 4, 14ss) y anunciador principal del mensaje de Cristo (1 Cor 3, 5ss); tuvo que resolver los problemas cotidianos de aquellas jóvenes comunidades, afianzarlas en el evangelio cuando se veían expuestas a peligros de otras misiones, etc. La misión paulina en Asia menor, Macedonia y Grecia abarcó una área amplísima, incomparable con la de cualquier otro misionero del cristianismo primitivo. Cuando Pablo se refiere en 2 Cor 11, 28 a «la carga de cada día, la preocupación de todas las comunidades», no es una frase vacía sino que describe una situación que acompañaba inevitablemente a sus éxitos misionales.

Además, Pablo no fundó las comunidades para dejarlas vivir como mónadas. La comunidad local entendida como un colectivo ligado a la casa y que se reúne en ella (cf. *infra*, 9.1) no debe hacernos pensar en la existencia de numerosas comunidades domésticas que formaran una asociación privada y limitaran sus actividades y relaciones a su propio ámbito local. La comunidad local estaba presidida por una conciencia eclesial totalizante y un sentimiento de unidad, como se constata en los saludos de las cartas o en la referencia que se hace en 1 Cor 11, 16, por ejemplo, a una costumbre de toda la Iglesia. Esto ocurrió sobre todo porque Pablo dio a todas las comunidades el mismo testimonio sobre Cristo, propio del cristianismo primitivo, e introdujo el bautismo y la cena del Señor en las comunidades. Pero no se limitó a esto, sino que confió a la comunidad la responsabilidad de toda la Iglesia. Así, Filipos apoyó financieramente la misión paulina. Las comunidades acogían temporalmente a otros misioneros; pero, sobre todo, las comunidades enviaban colaboradores a la misión o hacían una colecta para Jerusalén. Hay, pues, suficientes indicios concretos de que Pablo esperaba que las comunidades participaran activamente en la construcción de la comunidad escatológica a escala mundial.

Estas indicaciones, entre otras, sobre la promoción que hizo Pablo de una Iglesia universal no pueden extrañar en él, porque fue el primer teólogo del cristianismo primitivo que desarrolló una concepción unitaria de la Iglesia. Esa concepción se basa en la obra soteriológica universal de Cristo (cf. 5.6), que aparece expresada por ejemplo en las fórmulas tradicionales sobre el destino de Jesucristo (por ejemplo, en 1 Cor 15, 3b-5) y fundamenta la unidad en el único evangelio y el único Espíritu, mediante los cuales Dios convoca a la comunidad escatológica (cf. 6.2). Así, el cristiano es incorporado mediante el bautismo en el único «cuerpo de Cristo» y participa en los carismas del único Espíritu (1 Cor 12). Precisamente la experiencia de Pablo en Antioquía manifiesta ya esta necesidad de que el nuevo camino emprendido por una comunidad estuviera en comunicación con toda la Iglesia. La asamblea de los apóstoles celebrada en Jerusalén es una prueba de ello (cf. *supra*, 5.2). Sin el respaldo de la resolución fundamental de esa asamblea, Pablo difícilmente habría podido enfrentarse con Pedro

en Antioquía (Gál 2, 11ss). Sólo el saber que en estos casos se ponía en peligro la unidad pudo mover a Pablo a oponerse a Pedro. Esta conciencia del papel fundamental de la unidad le hizo intervenir en las disensiones de Corinto (1 Cor 1-4), considerando tal comportamiento incompatible con la naturaleza de la Iglesia. Cuando se deforma el evangelio y se falsea a Cristo, es capaz de excluir de la Iglesia a los misioneros itinerantes de 2 Cor (cf. especialmente 2 Cor 11, 4.13-15) y a los judaizantes de Galacia (Gál 1, 6-9) para salvaguardar los fundamentos de la unidad eclesial. Sabía los peligros históricos que corría la unidad de la Iglesia y era consciente de que la idea de unidad no se impondría por sí sola, sino que era preciso trabajar para realizarla.

¿Llegó Pablo a crear unas estructuras que posibilitaran ejercer su responsabilidad por las comunidades e igualmente permitieran a éstas ejercer su responsabilidad por toda la Iglesia, de forma que no se limitaran a ejercer unas actividades espontáneas dispersas? Para contestar esta pregunta conviene, ante todo, examinar las condiciones que permitían la creación de esas estructuras. A diferencia de la misión de Antioquía, Pablo no trató de integrar las nuevas fundaciones relativamente próximas del entorno de una metrópoli en una «red de comunidades». Aunque las comunidades del entorno de Antioquía eran autónomas, al igual que las fundaciones paulinas posteriores, los lazos naturales de tipo geográfico, político y económico dentro de la misma región aseguraban los contactos recíprocos. Las distancias se podían salvar sin dificultad en viajes de una o pocas jornadas. Era, pues, relativamente fácil mantener contactos. Todo esto cambió radicalmente con la misión independiente y a gran escala de Pablo. No era frecuente que las comunidades estuvieran tan próximas como Corinto y Céncreas (Rom 16, 1). Así, Corinto y Galacia era mundos diferentes, y entre Filipos y el valle del Lico apenas existían unas relaciones naturales. Las comunidades paulinas de las ciudades helenísticas tampoco contaban con un lugar que ejerciera la función política central. Ellas mismas eran los puntos centrales de una región en la que apenas había otras comunidades cristianas. Dependían además de un único misionero que las dejaba solas después de una estancia fundacional relativamente corta, y del que no solían saber ya exactamente dónde se encontraba. Si acaso lo sabían a veces, podía

estar muy distante y quedar inaccesible en la época invernal de las lluvias.

Pablo, pues, imprimió un sello personal a sus fundaciones desde el principio y les otorgó sistemáticamente una gran independencia y responsabilidad para su propio desarrollo. Conocemos suficiente número de comunidades que supieron, como por ejemplo las de Tesalónica y Filipos, o que aprendieron lentamente con ayuda de Pablo, como Corinto, a vivir en la línea del cristianismo paulino. Pero ¿cuántas comunidades pudieron superar ese reto, cuántas se disolvieron (cf. Plinio, *Cartas* X, 96, 6) o cuántas sucumbieron a una anti-misión (como las comunidades de Galacia)? A los problemas internos que surgían inevitablemente en todas las comunidades de misión se sumó en el área paulina la circunstancia del recelo que suscitó su misión en el resto del mundo cristiano. ¿Cómo debía comportarse la comunidad en la práctica? ¿qué actitud debía adoptar ante misioneros foráneos que evangelizaban en competencia con Pablo o negaban a éste el derecho a hacerlo?

Interesa saber cómo mantenía Pablo el contacto con sus comunidades, cómo mantenía la apertura a la Iglesia universal. Nos consta, ante todo, lo que no hizo: no creó cargos locales ni provinciales para declinar en ellos su responsabilidad. Determinadas tareas en la comunidad son asumidas por personas concretas y éstas debían ser respetadas (Rom 12, 6-8; 1 Cor 12, 28s; 1 Tes 5, 12s); pero las tareas pertenecían a la comunidad y podía desempeñarlas una persona o varias, o relevándose unas a otras. Esas tareas tienen un sentido carismático y no institucional. Así, Pablo no apela nunca a la responsabilidad de los «funcionarios» de la comunidad. Tampoco asocia las distintas comunidades entre sí mediante asambleas o por distribución de tareas en distintos campos. Cada comunidad es la única responsable de todo. No es una parte de la Iglesia sino el cuerpo íntegro de Cristo.

El que gobierna las comunidades es únicamente el propio apóstol. La autoridad de éste deriva directamente de Cristo (cf. *supra*, 4.5). Por eso no viene de la comunidad. Esa autoridad posee, por otra parte, el sello de la Iglesia universal en virtud de la pertenencia del apóstol al círculo limitado de los testigos de pascua (1 Cor 9, 1; 15, 8-11). Por eso no sorprende que toda la infraestructura eclesial de la misión paulina pase práctica y prio-

ritariamente por la referencia personal a él como fundador de la comunidad: él sabe lo que sucede en Galacia (judaizantes), en Corinto (por ejemplo, 2 Cor 10-13), en Filipos (Flp B) o en Roma (cf. Rom 14s). Sabe quiénes se encuentran en la capital del Imperio en el momento de escribir la carta (Rom 16). Escribe las cartas y las envía por medio de colaboradores. Es, en cierto modo, el centro neurálgico personalizado de su misión, y esto a pesar de las condiciones adversas: él mismo viaja mucho, a veces de improviso, y se ve obstaculizado a menudo en su libertad (cf. *supra*, 7.3).

Si indagamos cómo toma contactos y establece enlaces supra-comunitarios en esa situación, encontramos tres instrumentos que él aplica: las visitas a las comunidades, las cartas y su círculo de colaboradores. Esos instrumentos se complementan con la colecta especial para los pobres de Jerusalén, en la que Pablo se sintió comprometido aun después de su partida de Antioquía y que hacía ver a las comunidades pagano-cristianas su vinculación con el judeo-cristianismo. Hemos abordado este tema en otros lugares (cf. 2 y 15.1). En lo que se refiere a sus visitas, no son estructuralmente una novedad, como se ve en el caso de Pedro o de la gente de Santiago, aunque los viajes de Pablo fueron mucho más frecuentes. No faltaban los predicadores itinerantes ligados a las comunidades, desde los judaizantes, pasando por personajes como Apolo, hasta los adversarios de Pablo mencionados en 2 Cor. Sus visitas de una comunidad a otra reforzaban sin duda la conciencia global de la Iglesia. Pero hay que tener en cuenta que Pablo, en el momento de orientarse expresamente a una misión en la parte occidental del Imperio romano, dejó casi abandonadas las comunidades de oriente.

La correspondencia escrita del apóstol fue un fenómeno insólito en la primera generación cristiana. A tenor de nuestra reconstrucción fueron más de 10 las cartas redactadas por Pablo, y todas ellas de contenido (casi) totalmente teológico. En el cristianismo de la época sólo conocemos una consulta escrita de los corintios a Pablo (1 Cor 7, 1), ya que el escrito de los jerosolimitanos a la comunidad de Antioquía que figura en Hech 15, 22ss es una reconstrucción tardía (cf. *supra*, 5.2). Aunque no consta si se escribió alguna otra carta en la primera generación cristiana, cabe afirmar

con relativa seguridad que el uso explícito de esa correspondencia fue una peculiaridad de Pablo, que respondió así a los retos de su vasto campo de misión. Después de la muerte del apóstol se empezó a apreciar esta correspondencia en toda la Iglesia como instrumento de unidad: hubo intercambio de cartas de Pablo entre las comunidades (cf. Col 4, 16), se multiplicaron las imitaciones pseudoepígrafas, se copiaban y se coleccionaban las cartas y éstas llegaron a formar el núcleo del canon posterior (cf. *supra*, 1.1).

Conviene recordar aquí muy especialmente a los colaboradores, ya que fueron un instrumento valioso para promover la actividad de las comunidades. Cabe distinguir dos tipos de colaboradores: aquellos que Pablo se escogió, y enviados que las distintas comunidades locales ponían por propia iniciativa, durante determinado tiempo, a disposición de la obra misional paulina.

Entre los colaboradores más estrechos que Pablo se escogió hay que mencionar en primer lugar a Timoteo. Pablo le invitó a colaborar desde el comienzo de su primer viaje independiente a Europa (cf. *supra*, 6.1). Una vez convertido al cristianismo por mediación de Pablo (1 Cor 4, 17), acompañó a éste, al parecer, ininterrumpidamente (cf. 1 Tes 3, 2; Rom 16, 21). En cuatro cartas paulinas (1 Tes 1, 1; 2 Cor 1, 1; Flm 1; Flp 1, 1) aparece mencionado su nombre como corremite. Este realce de su persona responde a la estima de que es objeto Timoteo y que se constata en diversos pasajes de la correspondencia paulina (1 Cor 4, 17; 16, 10s; Flp 2, 20-22), y a las tareas que Pablo le confió (1 Cor 16, 10s; 1 Tes 3, 2s; Flp 2, 20-22). La época pospaulina consideró a Timoteo como sucesor del apóstol de los paganos en Efeso y en Asia (1/2 Tim), y también hace memoria de él como coautor en 2 Tes y en Col.

Después de Timoteo hay que nombrar a Tito. También éste fue ganado por Pablo para el cristianismo, al menos según Tit 1, 4, en el período antioqueno; participó como pagano-cristiano y acompañante de Pablo en la asamblea de Jerusalén (cf. *supra*, 5.2 y Gál 2, 1-3), y su mayor mérito fue el contribuir decisivamente, en medio de la confusión de la comunidad corintia y como confidente de Pablo, a que esta comunidad no se apartara del apóstol (cf. *supra*, 7.1 y 8.3). Después que Pablo partió de Antioquía, Tito volvió a encontrarse con él en Efeso. Parece que, al igual que Pablo,

abandonó pronto Antioquía una vez que la comunidad antioquena adoptara la línea petrina, y que evangelizó en la provincia de Asia. Rom hace aún mención de Timoteo (16, 21), no así de Tito. De haber estado con Pablo en Corinto durante la redacción de Rom, el apóstol lo habría nombrado sin duda. Por eso cabe presumir que Tito, después de contribuir a la reconciliación entre Corinto y Pablo, siguiera desde Macedonia unas rutas diferentes a las de éste. Una tradición local habla de Dalmacia (2 Tim 4, 10). Según Tit 1, 5, estuvo (¿más tarde?) en Creta. La era postapostólica le hizo el honor de dedicarle la carta seudoepigráfica Tit. La iglesia antigua le veneró como misionero y primer obispo de Creta.

En el primer viaje a Europa, Pablo tuvo como acompañante, además de Timoteo, a Silvano (Silas) (cf. *supra*, 6.1). Fue un judeo-cristiano de orientación pagano-cristiana que estuvo en Antioquía del lado de Pablo (contra Hech 15, 22-29). Su colaboración en el primer viaje de misión consta por 1 Tes 1, 1; 2 Cor 1, 19. Su nombre aparece en el encabezamiento de 1 Tes 1, 1 antes que el de Timoteo, lo cual significa una mayor antigüedad en el servicio. Después de la estancia fundacional en Corinto se pierde su rastro, ya que 2 Tes 1, 1 es una recepción de 1 Tes 1, 1, y su mención en 1 Pe 5, 12 tampoco permite derivar conclusiones ciertas. Según este último pasaje, Silvano escribe desde Roma por encargo de Pedro la carta 1 Pe. Es quizá un indicio de que pasó a la misión petrina.

Estos tres personajes son sin duda los más relevantes de la misión paulina. Tienen en común el haber sido elegidos directamente por Pablo como colaboradores, el ser independientes de las comunidades, como Pablo, el vivir sin cargas familiares, no tener posesiones ni domicilio, y el haber sido instruidos ampliamente por el propio apóstol (2 Cor 12, 18). No llevan el título de apóstol, sino que son exactamente colaboradores de Pablo. Realizaron esta tarea durante un tiempo considerable. Pablo los asoció a su propio estilo de evangelización (cf. 1 Cor 9), y al integrarlos en la misión pudo reforzar de modo impresionante su tarea personal.

Junto a estos tres colaboradores hay unos pocos que no fueron enviados a Pablo por las comunidades como una ayuda temporal, sino que realizaron la labor evangelizadora por iniciativa paulina en la línea de Pablo, como Apolo durante algún tiempo en Efeso (cf. *supra* 7.1) o Epafra en el valle de Lico (cf. *supra*, 7.1). Tam-

bién Onésimo (Flm) fue requerido por el propio Pablo para la realización de servicios especiales. El hecho de que Sóstenes figure en el encabezamiento de 1 Cor indica asimismo su pertenencia al círculo de colaboradores, habida cuenta de que sólo aparecen mencionados junto a él Silvano y Timoteo. De estos cuatro estrechos colaboradores también sabemos poco, porque nos vemos limitados a referencias muy vagas o a breves instantáneas.

Una misión común no es, en principio, nada nuevo en el cristianismo primitivo. Junto a la misión individual, la de Felipe por ejemplo en Hech 8, la de Pedro en Antioquía o la de Apolo en Corinto (1 Cor 3, 6ss; Hech 18, 24), hubo misiones colegiadas (Mc 6, 7 = Lc 10, 1), en las que los evangelizadores eran enviados, de dos en dos, directamente por el Señor o por el Espíritu. No se conoce el número de los superapóstoles a los que hace referencia 2 Cor, pero pueden servir de analogía, ya que no eran delegados por una comunidad pero pedían a las comunidades que visitaban que acreditaran su labor independiente («cartas de recomendación»). La misión independiente de la comunidad existió en todo el cristianismo primitivo desde los comienzos pospascuales de la Iglesia y siguió existiendo posteriormente. Pablo, pues, al formar su círculo de estrechos colaboradores, echó mano de una estructura preexistente.

Era más complejo el caso de los colaboradores del apóstol que las comunidades enviaban a éste. El presupuesto para ello es que la comunidad se haga responsable de la actividad misionera. Esta responsabilidad no afectaba a cada persona sino a la comunidad como tal. Pablo pudo conocer esta modalidad en Antioquía. La comunidad antioquena envió, por ejemplo, a Bernabé y a él por un tiempo limitado y a una área determinada (Hech 13s). Ambos apóstoles vivían en el seno de la comunidad, fueron enviados al entorno antioqueno y volvieron después a la comunidad. Pablo puede conectar con esta práctica; pero la asume remodelándola de modo independiente en el aspecto teológico y organizativo: no se limita a considerar las comunidades como puntos de una región o provincia responsables de la cristianización de su entorno, como cada cristiano lo era en su círculo vital (cf. 1 Cor 7, 16; 9, 19ss y 10, 31-11, 1; Flp 2, 14-16; etc.), sino que carga sobre ellas toda la responsabilidad del área de misión paulina. Por eso Pablo

espera que las comunidades le envíen colaboradores para el vasto campo de su labor misionera (1 Cor 16, 15-18; Flp 2, 29s). La comunidad seleccionaba a estos colaboradores para un tiempo limitado (2 Cor 8, 19; 1 Cor 16, 3) y se hacía cargo de ellos, incluido el sustento de estos «enviados de las comunidades» (2 Cor 8, 23; Flp 2, 25). Ellos no se independizan de las comunidades, y después de prestar sus servicios vuelven a ellas.

Este círculo más amplio de colaboradores se relevaba constantemente. Su importancia aparece ya en el hecho de que Pablo, Hech y las cartas de la escuela paulina hagan mención de más de cincuenta colaboradores de Pablo, sin tener en cuenta las indicaciones sumarias (por ejemplo, 2 Cor 8, 18.22s; 9, 3.5; 12, 18) ni las ayudas locales de personas (como, por ejemplo, Priscila y Aquila) que apoyaban a Pablo cuando visitaba las comunidades. Se trata sin duda de un número considerable que dice mucho de la vitalidad de las comunidades y de la capacidad organizativa de Pablo. Las comunidades se veían llevadas así a pensar muy concretamente en términos ecuménicos y misioneros, y gracias a su colaboración pudo Pablo evangelizar a gran escala y abandonar al poco tiempo las comunidades sin perder el contacto con ellas. El teólogo Pablo se hizo a la idea de que estos colaboradores no eran «suyos» sino de la misión (1 Tes 3, 2; 1 Cor 3, 5-9; 2 Cor 6, 1-4). Se guiaban por el evangelio y no eran simples subordinados de Pablo. Este tuvo siempre presente la importancia de tal grupo (Rom 16, 3; 1 Cor 3, 9; 2 Cor 1, 24; 1 Tes 3, 2; etc.) y fue consciente de haber creado con él una estructura nueva para aquel tiempo. Como se constata en los escritos deuteropaulinos, este círculo de colaboradores más o menos próximos sobrevivió a Pablo. Esa fue la intención de éste, ya que ante los constantes peligros de su vida y pese a la expectativa escatológica, se preocupó del futuro de las comunidades cuando él desapareciera. Aunque desconocemos casi totalmente la suerte que corrieron estos colaboradores, hasta el punto de ignorar a veces sus nombres, su aporte a la difusión del cristianismo primitivo fue sin duda decisivo.

Pablo y el anuncio del evangelio forman un tema clásico de la investigación paulina. No conviene olvidar que Pablo contribuyó a la unidad del cristianismo, no sólo con la palabra sino también en el plano organizativo.

EL ESPIRITU DE LIBERTAD Y LA TEOLOGIA DE LA CRUZ

1. *Unidad de primera Carta a los corintios*

Casi toda la correspondencia corintia pertenece al período efesino de Pablo, comenzando por la carta mencionada en 1 Cor 5, 9 y la propia 1 Cor (cf. 7.1). Pero está en discusión la unidad o pluralidad de 1 Cor. En contraste con la unanimidad de la crítica literaria en torno a 2 Cor y Flp, los investigadores no se ponen de acuerdo sobre 1 Cor. De la postura que se adopte en el tema de la unidad o pluralidad de 1 Cor depende el modo de presentar el proceso de la comunidad de Corinto y la actitud de Pablo ante él. Nosotros hemos partido hasta ahora del supuesto de la unidad de 1 Cor y hemos descrito la historia de la comunidad corintia desde ese supuesto. Ahora bien, si queremos diseñar las líneas teológicas de esta situación, será preciso aclarar hasta qué punto 1 Cor se puede entender mejor como una carta unitaria y hasta qué punto las hipótesis contrarias resultan problemáticas.

El que investiga los datos implícitos que ofrece Rom 1-8 sobre su composición, su unidad en el esquema temático y su proceso de argumentación, puede reunir pronto unos signos de coherencia básica a nivel textual. En efecto, la argumentación paulina se atiene aquí a una temática coherente (cf. *infra*, 13.2), y en consecuencia, Pablo conforma su esquema expositivo en un proceso ordenado y argumental que responde a esa temática. Su modo expositivo se aproxima al propio de un tratado. El caso es muy diferente en 1 Cor, y se trata de un fenómeno único en la correspondencia paulina. Esta carta ofrece diversos fragmentos inconexos sobre un problema concreto que reflejan determinadas situaciones

de la comunidad y abordan problemas de diverso tipo y en referencia a la situación. Los partidismos denunciados en 1 Cor 1-4, el matrimonio de parientes próximos en 1 Cor 5 o el uso del velo según 1 Cor 11 sólo tienen en común su referencia a la complejidad de la vida comunitaria en Corinto. Esa diversidad de aspectos no aparece en ninguna otra fuente del cristianismo primitivo; de ahí que 1 Cor posea un valor inapreciable para atisbar la realidad comunitaria que se esconde detrás de los textos. En el plano del texto, sin embargo, hay que plantear de otro modo la cuestión de la coherencia literaria, ya que el esquema de la carta, como hemos indicado, difiere mucho del que ofrece el mencionado ejemplo de Rom 1-8.

Conviene considerar este punto antes de arriesgarse a fraccionar 1 Cor. En efecto, con un fraccionamiento no se modifica en principio esta coherencia menos rigurosa y de línea no deductiva. Podemos acotar la sección sobre los partidismos en Corinto (1 Cor 1, 10-4, 21) para obtener así, excepcionalmente, una especial coherencia temática y literaria; pero todos los recientes intentos de ordenación y distribución de 1 Cor en diversas cartas llevan al mismo resultado: las nuevas cartas así reconstruidas siguen mostrando las mismas características en cuanto al modo expositivo que aparecen ahora en la carta entera. Por eso, el estudio del carácter epistolar de los textos en orden a una argumentación de crítica literaria permite concluir que la falta de enlaces entre las distintas secciones o las pequeñas incoherencias en el tratamiento relativamente cerrado entre un tema y otro no son motivo suficiente para embarcarse en operaciones de crítica literaria.

Este modo de proceder que consiste en atender en primer lugar a la impresión global que produce ahora la carta es conveniente también para las otras cartas paulinas. Hemos señalado ya la peculiaridad especial de 1 Tes (cf. 6.2). Insistimos en que la carta 2 Cor 10-13 (cf. 8.3 y 8.4) o Flp B (cf. 12.4) dan una imagen muy distinta. La conclusión de ello es que Pablo posee una gran flexibilidad en el diseño de sus cartas. El diálogo epistolar con sus comunidades no sigue en modo alguno unas vías estructuralmente definidas.

Otra reflexión aconseja prudencia en las operaciones de crítica literaria con 1 Cor: con el fraccionamiento de 2 Cor (cf. *infra*,

8.3) se logra identificar, además de un tema propio y un esquema expositivo, una situación específica del escritor y otra de los destinatarios. Esta diferencia situacional es tan grande que cabe excluir con argumentos concluyentes que la misma carta aborde situaciones tan diversas. El descubrimiento de esa diversidad situacional es una ayuda decisiva e imprescindible para ponderar y apoyar las observaciones de crítica literaria. Sin esa disonancia en las situaciones, el fraccionamiento de una carta deberá realizarse con la máxima cautela y es preferible renunciar a ella. Si falta una oposición o una fuerte divergencia en los datos situacionales, el fruto de las operaciones de crítica literaria será escaso para el historiador, y las hipótesis basadas en la crítica literaria serán incontrolables.

Ahora bien, está claro que los datos situacionales de 1 Cor no son absolutamente homogéneos, pero tampoco contradictorios. Es verdad, por ejemplo, que Pablo habla en 1 Cor 1-4 y en 11, 18ss de «discordias» con diverso énfasis; pero las dos veces aborda problemas diferentes; además, en el segundo pasaje, 11, 18s, recurre a una tradición cristiana primitiva, y los dos bloques se hallan relativamente distanciados en la carta. También es verdad que los planes de viaje paulinos difieren algo en 1 Cor 4, 19 respecto a 16, 3ss; pero los matices detectables no permiten juzgar que Pablo se contradiga o que modificó claramente sus planes. Basten estos dos ejemplos para constatar que no logramos demostrar con suficiente seguridad unas situaciones realmente diversas para las distintas partes de 1 Cor. Pero si la situación subyacente en 1 Cor es comprensible en su unidad, habrá que decir que a la crítica literaria le falta un punto de apoyo esencial.

Algunas operaciones de crítica literaria realizadas con 1 Cor llevan a veces a una tesis global según la cual varias cartas antiguas están ahora fragmentadas en las dos cartas canónicas dirigidas a Corinto, de forma que un redactor tuvo que fraccionar primero las cartas para insertar después los fragmentos en diversas cartas. Tal hipótesis suscita graves dudas. Este proceso de formación de 1 y 2 Cor se basa en hipótesis demasiado complejas; pero se olvida además que 2 Cor —claramente distinta de 1 Cor— presupone una situación idéntica en todas sus partes: la nueva infiltración de misioneros foráneos en Corinto. 1 Cor posee, en cam-

bio, un nexo de unidad en el sentido de que la historia interna de la comunidad suscita unos problemas que, según Pablo, necesitan de una solución urgente. Este diferente nexo de unidad en ambas cartas no debe desdeñarse sin razones sólidas. Cabe defender, por tanto, perfectamente la unidad de 1 Cor y la pluralidad de 2 Cor, apoyándonos la observación que acabamos de hacer. Esta referencia especial a 1 y 2 Cor se puede generalizar: cuanto más complicada se suponga la inserción y el encaje pieza por pieza de partes de una carta en el texto actual y más numerosas sean las cartas descubiertas, más improbable será la tesis sobre el origen de la carta actual. Es más sencillo, por ejemplo, concebir 2 Cor 10-13 como un bloque que imaginar pequeños fragmentos de antiguas cartas distribuidos en la estructura actual de 1 y 2 Cor.

Estas reflexiones no pueden certificar por sí solas la unidad de 1 Cor. Para ello es preciso seleccionar algunos ejemplos como prueba de coherencia. Sería extraño suponer que Pablo dispuso los problemas sin orden alguno. Por eso tiene que haber en las cartas unas líneas de conexión aun dentro de un orden de temas poco riguroso. La complejidad de los problemas corintios es objeto de reflexión interpretativa por parte de Pablo antes de que éste dicte la carta. Pablo quiere orientar el proceso de la comunidad y, por tanto, tiene que interpretar la complejidad de la vida corintia y aportar unas directrices generales, sentar unas bases comunes de conducta, juicios de valor unificantes, etc. Donde detectemos esta labor del apóstol, podremos interrogarnos tácitamente sobre la pertinencia de algunos juicios de la crítica literaria.

Entre los elementos que en 1 Cor contribuyen a dar, a pesar de todo, la impresión global de coherencia y, al mismo tiempo, hacen aparecer la originalidad de esta carta, debemos señalar sin duda las numerosas fuentes de información, sobre todo una carta enviada desde Corinto. Hablaremos de ello más adelante. De momento baste subrayar que el Apóstol trabaja sobre algo previo: la forma en que él va a ordenar su carta, le viene impuesta de algún modo por las fuentes de información, a menos que afronte las informaciones y las consultas de modo arbitrario y a ciegas. La situación en la que Pablo desempeña su papel posee, pues, ya una determinada estructura, aunque hoy no la conozcamos exactamente. Otra peculiaridad de la carta es la variedad de problemas con-

cretos. Un examen atento descubre que Pablo tampoco procede aquí al azar. Aborda los problemas al hilo de voces guía y de conexiones temáticas. Recordemos el tema de la libertad, tan constante en 1 Cor (3, 21-23; 4, 6-8; 5, 2; 6, 12s; 8, 1.9; 9, 1s.19; 10, 12.23s; 14, 9.12.23.26). La complejidad de la vida de Corinto se refleja, pues, en la estructura de la realidad y en la estructura epistolar. Una tercera observación lleva a la tesis de que, salvo el breve escrito Flp B, no hay ninguna otra carta en la que Pablo se ponga como ejemplo tan insistentemente y con tanta naturalidad (cf. 2, 1-5; 4, 14-16; 5, 3.5; 7, 7.8.40; 8, 13; 9; 10, 33; 11, 1.2; 14, 18s; 15, 32). Esto no habría podido hacerlo en la situación que presupone la carta 2 Cor actual, porque él mismo, en cuanto apóstol, está implicado allí en la controversia. Esta reiterada insistencia en el ejemplo de su vida en 1 Cor significa que su autoridad sigue intacta. ¿No es también esta observación un buen indicio de la situación unitaria y de la coherencia literaria de 1 Cor?

Estas tres observaciones ponen de manifiesto que vale la pena examinar la estructura y peculiaridad de 1 Cor. Este estudio debe hacer un recorrido por toda la carta. Después del encabezamiento (1 Cor 1, 1-3) y la acción de gracias (1, 4-9), Pablo comienza con la larga sección unitaria 1, 10-4, 21 sobre las «divisiones» de Corinto. Estas divisiones constituyen un problema interno que pone en peligro la unidad de la comunidad escatológica elegida por medio del evangelio (1, 18-31). Pablo no ve aún una comunidad escindida en diversas confesiones, ya que se dirige a ella en toda la carta como una sola comunidad; pero descubre en las rivalidades una conciencia egoísta que se opone a la búsqueda desinteresada del bien comunitario. Esta rivalidad se manifiesta a propósito del bautismo y sus ministros (1, 10-17), y de la sabiduría pneumática (2, 6-16) y la ostentación retórica de la misma (2, 1-5). Pablo argumenta desde una concepción global contra esa mentalidad de competencia espiritual alabando la riqueza de los carismas (1, 7) —y entre ellos está el conocimiento de los misterios de la sabiduría revelados por el Espíritu (2, 7.10)—, pero situándolos, como culminación de su doctrina de la elección, ya conocida por 1 Tes (cf. sobre todo 1, 18-31), en el horizonte de la teología de la cruz, punto de referencia para ordenar y juzgar toda vida pneumática.

Pablo se entera de este problema interno a través de un grupo de informadores: la gente de Cloe (1, 11). Es posible que este tema figure también el comienzo de la carta por haber sido la primera noticia recibida por Pablo. Pero cabe otra posibilidad: en la misión paulina, la vida de la comunidad gira fundamentalmente en torno a dos círculos concéntricos: el círculo interior muy marcado, del amor fraterno, y el círculo exterior de los ciudadanos de la *polis*, que contempla en segundo plano. Se puede estudiar esto en la estructura de la parénesis típica de 1 Tes 4, 1-12; Gál 5, 13-6, 10; Rom 12-13. Este enfoque, que es a la vez un principio ordenador, determina también la secuencia 1 Cor 1, 10-4, 21 (relación interna) y 5, 1-6, 20 (relación externa). Los casos concretos, en efecto, que se abordan en 5, 1-6, 20 deben colocarse todos en el apartado de la relación de la comunidad con el entorno pagano.

El primer caso, en 5, 1-8, que Pablo introduce aprovechando una asociación verbal (cf. «engreírse»: 4, 18s; 5, 2), recurso que conocemos ya por 1 Tes (cf. *supra*, 6.2), se refiere a un matrimonio ilegítimo contraído por un miembro de la comunidad. Pablo lo califica de «fornicación» que «no se da ni entre los paganos» (5, 1). Por eso el infractor debe ser expulsado de la comunidad (v. 13). La palabra «fornicación» ofrece a Pablo la oportunidad de deshacer un malentendido que se produjo con la carta anterior (5, 9-13): en ella prohibía relacionarse con los «fornicadores» (5, 9). La «fornicación» incluye para Pablo todas las formas de relación sexual fuera del matrimonio monógamo estricto. La comunidad entendió que no podía tener ningún trato con aquellos fornicadores que vivían en la ciudad y debía evitar por tanto toda relación social con ellos. Pablo aclara que se refería a las relaciones intra-comunitarias. A continuación (6, 1-11) aborda el tema de un proceso en tribunales paganos. Según Pablo, la comunidad no debe mezclarse en esas querellas (muy frecuentes en Grecia). La querella debe resolverse cediendo o solventándola dentro de la comunidad. Hay que señalar que el orden de los temas «fornicación/matrimonio monógamo» y «asuntos» de todo género entre los hermanos (en economía y en derecho) rige también en la parenesis de 1 Tes 4, 4s y 4, 6s que Pablo escribió en Corinto para los tesalonicenses (cf. también Heb 13, 4-6). La secuencia de 1 Cor

5-6 aparece, pues, marcada por una estructura previa. Pablo vuelve después al tema de la «fornicación» (por tercera vez) al tratar la relación con prostitutas, que era corriente en Grecia (6, 12-20). Comienza sus reflexiones con el dicho corintio «todo me está permitido» (6, 12) después de haber abordado, ya al final de la cuestión de los partidos (3, 21-23), el tema de la conciencia de libertad que ese dicho expresa.

Todos los problemas de la sección 5, 1-6, 20 tienen otro elemento común: Pablo los aborda desde la perspectiva de la santidad. Esta santidad, que ya era un concepto decisivo en 1 Tes 4, 1-12, y que ya había aparecido en 1 Cor dos veces en 1, 30s; 3, 16s a propósito de las divisiones, no se podía arriesgar con acciones de resonancia exterior (5, 6-8.12s; 6, 2.9-11.17-20). Cabe así dar a toda la sección el título de problemas de la comunidad con repercusión externa que afectan a su santidad. Señalemos por último que Pablo, a diferencia de lo que hace en la sección anterior 1, 10-4, 21, en ésta no da nombres de informadores. Habla del primer caso «de oídas» (5, 1), y esto parece extensivo a los otros problemas ventilados en 5, 1-6, 20. En cualquier caso, sólo en 7, 1 aborda las consultas que los corintios le hicieron por escrito. ¿Se corresponde esto con el orden temporal en que le iban llegando las noticias: primero le visita la gente de Cloe, después llegan los informadores anónimos de 1 Cor 5s y finalmente recibe la carta de la comunidad corintia? No cabe aquí ir más allá de la simple conjetura.

El capítulo 7 sobre el matrimonio y el celibato constituye una parte con entidad propia. Quizá el tema fuese la primera consulta que figuraba en la carta de los corintios (7, 1), pero conecta bien con el tema principal de 1 Cor 5s, ya que la cuestión de la «fornicación» y las cuestiones sobre el matrimonio cristiano legítimo son dos vertientes del mismo ámbito de problemas (cf. 1 Tes 4, 3-5). Hay que señalar, en todo caso, que si 1 Cor 5s abordaba el abuso de la sexualidad, aquí se trata la cuestión de las relaciones entre ascetismo desde la raíz en lo sexual y matrimonio monogámico legítimo. Pablo explica el tema «matrimonio y ascetismo» desde la raíz ampliándolo sustancialmente, ya que aborda las otras estructuras que no son discutidas en Corinto, como la circuncisión y la incircuncisión, la esclavitud y la libertad; incluso hace consideraciones

generales sobre la relación de los cristianos con el mundo. Tampoco es casual que 1 Cor 7, al igual que antes la sección 1, 10-4, 21, haga una referencia al don o «gracia particular» (1, 7; 7, 7).

Con 1 Cor 8, 1 comienza la respuesta a otra pregunta de la carta de los corintios: se trata de la relación especial de la comunidad cristiana, que profesa una fe monoteísta exclusiva, con el culto pagano y la idolatría de la antigüedad. La sección concluye en 11, 1. Su articulación 1 Cor 5s; 7 se puede relacionar con el nexo «culto a dioses extranjeros y pecados sexuales», típico del antiguo testamento y del judaísmo (cf. Rom 1, 18ss), o «matrimonios mixtos» (1 Cor 7, 12ss) e idolatría. Pablo pudo haberse atendido también, simplemente, a las consultas de la carta corintia. El que descompone 1 Cor en varias cartas, encuentra casi siempre en esta sección 8,1-11, 1 suficientes indicios para descomponerla en diversos estratos; pero también hay suficientes datos que sugieren la unidad de la sección.

Pablo aborda en primer lugar, en clara referencia a la posición básica de los corintios (8, 1-6), la cuestión de más actualidad para ellos: si un cristiano puede participar en un acto social vinculado al templo. No se trata de una celebración litúrgica, sino «únicamente» en la fiesta de un gremio, de una familia, o de relaciones económicas. El que «toma parte en un banquete en la casa de los ídolos» —como llama el lenguaje despectivo típicamente judío al recinto del templo— entra indirectamente en relación con el culto pagano, al menos al consumir la carne; recuérdese que los sacrificios de animales tenían siempre en la antigüedad una dimensión sacral (cf. 8, 1a.7.13). La posición paulina es clara: la fe cristiana no es un obstáculo, en principio, para la participación en esos actos (8, 4-6); pero un cristiano no se orienta sólo por la fe y por el conocimiento que la fe proporciona, no vive a la medida de su propia fortaleza, sino que ha de considerar al hermano débil, por el cual también Cristo murió (8, 10s). Este hermano puede sentir escrúpulos ante tal libertad porque él no es capaz todavía de distinguir entre comida cultural y comida social en el recinto del templo y seguirá atribuyendo un carácter numinoso a la celebración social.

Pablo aborda otros casos particulares más adelante: en 10, 12ss. Estos casos los trata tan escuetamente y de pasada que se tiene la

impresión de que no son ejemplos que necesiten de una norma. Pablo los examina en este orden: la participación de los cristianos en banquetes culturales paganos, totalmente prohibida (10, 14-22); la compra de carne en el mercado de la ciudad, acción permitida (10, 24-26); y la invitación a una casa pagana (10, 27-30), en la que es lícito, en general, comer cualquier manjar con determinadas condiciones. Pablo abordó así en 1 Cor 8 y 10 todos los casos típicos en los que un cristiano podía entrar en contacto con su propio pasado y con el entorno pagano, si iba acompañado de consumo de manjares. Ordenando sistemáticamente todos los casos, resultó que la respuesta paulatina fue: la compra en el mercado no presenta inconvenientes; la invitación a una casa particular pagana no ofrece ningún problema; la participación en una fiesta (sin culto) en el recinto del templo era un caso discutido en Corinto y con razón, ya que es lícito en sí, pero ha de ser excepcional en atención a los hermanos débiles; la participación en el culto pagano está prohibida obviamente. Si se entiende e interpreta los distintos casos en esta línea y, por tanto, no se estima que en 8, 7ss y en 10, 14-22 se dé un tratamiento diferente a un mismo caso, no encontrará razón alguna para asignar los fragmentos a diversas cartas.

Desde esta situación de partida podemos definir la función de 1 Cor 9. Si el conocimiento liberó a los «fuertes» de Corinto (8, 1.4), también Pablo es «libre» como apóstol (9, 1). Su libertad se manifiesta especialmente, según 1 Cor, en algo que suele ser objeto de ataque: Pablo es libre de para dejarse sustentar por las comunidades o no. También tiene derecho a llevar consigo una mujer (9, 4ss). Pero renuncia a esta vertiente de su libertad por causa del evangelio, exactamente como exige la renuncia a los fuertes, sin negarles su «libertad» (8, 9-11): precisamente como apóstol libre será esclavo de todos (9, 19-23), judíos y no judíos. No sin razón figura en el catálogo de 1 Cor 9, 20-22, antes del resumen que forma un marco con el v. 19, la frase de que Pablo se hizo débil con los débiles (cf. 8, 10-12). Esto no entra en la estructura de la serie, pero muestra con tanto mayor énfasis cómo Pablo apunta al caso de 1 Cor 8. Como un competidor del estadio, pone en juego todos los medios para alcanzar con esta esclavitud voluntaria la meta de su vida (9, 24-27). Pablo, pues, se pone como

ejemplo los fuertes para que también ellos sigan su conducta. Como él tiene en cuenta a la persona que trata de ganar para Cristo, también el fuerte ha de guiarse en sus acciones por el hermano. Y esto significa que quien necesita elaborar un discurso tan elocuente como 1 Cor 9 para inducir a los fuertes de 1 Cor 8 a que renuncien a la libertad, sabe que no va a ser fácil que acepten su postura aquellos que pretenden hacer prevalecer su libertad y demostrar así su fuerza. ¿No aprendieron los fuertes del propio Pablo el principio de que la acción debe ser un producto de la fe? ¿por qué deben renunciar a esta norma para orientarse en su actitud hacia el hermano de fe débil? Así pues, el caso abordado por Pablo en 1 Cor 8 es el verdadero punto de discusión en Corinto. Los casos de 1 Cor 10, 14ss son secundarios porque recogen casi a modo de parénesis, tras la solución del espinoso problema, ideas que están en el ambiente.

Esta interpretación tiene otra consecuencia: parece que en el momento de la redacción de 1 Cor el apostolado paulino no era cuestionado en Corinto, ya que si Pablo habla de su libertad apostólica (9, 1s) y hace constar su renuncia a ella para dar ejemplo (9, 3ss), es señal de que no es atacado en cuanto apóstol, como se suele inferir de la «apología» (9, 3). Ese ataque es improbable también por otras razones: Pablo goza de gran estima, al menos dentro de su bando (1 Cor 1, 12-17). En 1 Cor 15, 1-11 da a su argumentación una base consensual, su condición de apóstol, sin que aparezca ningún indicio de polémica. También parece descartar un contexto polémico par 1 Cor 9 por el hecho de que no era sólo Pablo el que así vivía, sino también Bernabé. Ambos constituyen, en términos muy generales, un grupo enfrentado a otro grupo de apóstoles (9, 4-6). Pablo, en su «defensa» de 9, 3 tampoco se dirige a la comunidad corintia. Se limita a afirmar en general que sabe contestar a aquellos que interpretan su renuncia a los derechos como una debilidad. Pablo, pues, simplemente presupone en términos muy generales que esos ataques a su apostolado son bien conocidos tanto en Corinto como en toda la cristiandad. El convierte en fuerza esta debilidad que suelen reprocharle a él y a Bernabé, y esta fuerza posee un carácter normativo para los fuertes. De eso se trata.

Hay otra consideración que apoya esta tesis. Pablo vuelve a hablar expresamente de su función ejemplar al final, en 10, 31-11, 1. Si 8, 1-6 se puede considerar con como una introducción programática a los diversos problemas, el texto 10, 31-11, 1 es su conclusión explícita. Primero afirma en un enunciado sintético el tema y su resultado (10, 31), para exigir después que los corintios tengan un comportamiento correcto ante los judíos y los griegos y ante la comunidad: hacia fuera y hacia dentro (v. 32), como el propio apóstol se comporta en la línea de 1 Cor 9 (v. 33). La comunidad debe imitarle a él como él imita a Cristo (11, 1; cf. Rom 15, 1ss; Flp 2, 1ss). El que insiste así en ponerse como ejemplo no sólo tiene que ocupar una posición relativamente indiscutida en la comunidad, sino que puede haber escrito 1 Cor 9 con algo más de fuerza que un mero *excursus* dentro de otro tema, como se supone a menudo. Hay que añadir, en referencia a toda la carta 1 Cor, lo que ya hemos señalado antes: en ninguna otra carta recurre Pablo tantas veces y en puntos tan centrales a su propio ejemplo para la solución de los problemas.

Por último, con estas averiguaciones sobre la estructura de 8, 1-11, 1 podemos determinar la función del fragmento 10, 1-13: los fuertes no sólo deben limitar su libertad en consideración a los débiles (1 Cor 9), sino que ellos mismos corren el mismo peligro que los otros cristianos. Así, Israel fue bautizado en Moisés y bebió de la roca espiritual que era Cristo; pero ello no le preservó de un largo catálogo de pecados, especialmente la caída en la idolatría (10, 7). Esto sucedió para escarmiento de los cristianos (10, 11): el que cree estar en pie como los fuertes —confiado en la superioridad cristiana sobre el mundo de los dioses—, mire no caiga (10, 12), es decir, no reincida en el sometimiento a los antiguos dioses. Resulta así que Pablo reelabora el problema concreto de la participación en el banquete social dentro del recinto del templo, para exigir sobre todo la limitación de la libertad en consideración a los débiles, y advierte a los fuertes que su fortaleza se podría tornar rápidamente en debilidad. Probablemente, la exégesis tipológica de la historia de Israel en el desierto no es una novedad de Pablo, sino que éste la utilizó aquí como un material relativamente elaborado (cf. *supra*, 5.5).

Después de dar la solución al problema de las relaciones con el culto pagano, Pablo toca algunos problemas del culto cristiano en Corinto (11, 2-34). Resuelve dos casos que le habían propuesto sin duda oralmente: el uso del velo por las mujeres (11, 2-16) y la insensibilidad que suponen las comilonas previas a la cena del Señor (11, 17-34). El tránsito un tanto brusco puede tener un puente en la exhortación final de 8, 1-11, 1 a no causar escándalo, a proceder correctamente con judíos y griegos y en la comunidad, exhortación que es también el hilo conductor para el tratamiento del uso del velo. La sección no tiene por qué cuestionarse dentro de 1 Cor simplemente porque el precepto del silencio de 14, 33-36 contradiga su punto de partida obvio e innegable de que también las mujeres pueden manifestar su opinión en la asamblea cultural (1 Cor 11, 5), ya que, si consideramos el precepto del silencio una interpolación pospaulina (cf. *supra*, 1.1), no hay motivo alguno para desgajar 11, 2ss de su contexto. La consideración con los débiles como norma principal de 8, 1-11, 1 encuentra otro campo de aplicación en los abusos del segundo caso, referente a la conducta de algunos en la celebración de la cena del Señor (10, 17ss).

En 1 Cor 12-14 Pablo resuelve otra consulta —la tercera— que se le hacía en la carta de la comunidad (12, 1). Versa sobre los carismas o dones pneumáticos, que impresionaban a la comunidad y causaban trastornos en la asamblea litúrgica (1 Cor 14). Pablo comienza con un largo exordio doctrinal en el que define los carismas como manifestaciones de vida en el cuerpo de Cristo —y que culmina (12, 31b) en la descripción del amor como criterio y contenido de los dones pneumáticos—, para abordar después en 1 Cor 14 los problemas concretos que plantea el Espíritu que se manifiesta con fuerza y espontaneidad en la asamblea litúrgica.

En 1 Cor 15 afronta Pablo el último gran tema de la carta: la esperanza de la resurrección. Este tratamiento de la esperanza y la escatología como punto final es algo ya conocido en discursos, parénesis y en la tríada fe-amor-esperanza. Parece que el tema se le propuso a Pablo oralmente más que en la carta de la comunidad (15, 1.12). Sin embargo, todavía hay una última respuesta en el capítulo final (1 Cor 16) con motivo de la colecta (16, 1). Por lo demás, este capítulo termina con la conclusión habitual en las cartas paulinas.

Con esto podemos dar por terminada la cuestión de la coherencia del texto. Hemos visto que se puede salvar la unidad de la carta y que no hay razones verdaderamente concluyentes para fraccionarla. La siguiente cuestión parte del supuesto de esta unidad de la carta.

2. *Entusiasmo y cruz*

Entre la redacción de 1 Cor y el fin de la estancia fundacional de Pablo en la capital de Acaya transcurren alrededor de dos años. Es poco probable que una joven comunidad se desvíe notablemente en tan corto espacio de tiempo de su postura teológica y ética del comienzo. En general, una joven comunidad de misión depende fuertemente en su fase inicial del misionero fundador. Es lógico: la comunidad apenas conoce otro cristianismo que el representado por el primer misionero; éste es una autoridad casi sin rival. Esta hipótesis, generalmente aceptada, no siempre es válida, pero suele tener la preferencia sobre otros supuestos.

En cualquier caso, las diferencias entre Pablo y los corintios que se reflejan en 1 Cor parecen tan grandes que suponen el inicio de un fuerte impulso de cambio no paulino. Se habla entonces de una profunda gnosticización de la teología corintia. Pablo tiene que defenderse contra ella. Faltan, con todo, los textos gnósticos comparativos de época tan remota. Por eso, sólo cabe recoger, para una argumentación hipotética, pequeños indicios y frases aisladas de 1 Cor como referencias veladas a una teología gnóstica. Estas referencias se utilizan como elementos de un sistema gnóstico en el que hay que agregar piezas esenciales; sobre todo, el cuadro sistemático de conjunto.

En especial, no ha sido posible hasta ahora reconstruir una cristología gnóstica partiendo de 1 Cor con suficiente verosimilitud y consenso. Tales intentos han provocado fuertes críticas. El afán de demostrar la existencia de una concepción dualista-gnóstica del mundo y de la historia, con su cosmogonía correspondiente, fracasa también ante unos conceptos sobre la creación tan claramente monistas como los de 1 Cor 8, 1-6. Las diferencias corintias detectables respecto a Pablo en antropología, escatología y ética

son de tal naturaleza que en ningún caso admiten una interpretación exclusivamente gnóstica, y las diversas observaciones que se desprenden de la carta sobre esta temática chocan con esa interpretación. Trataremos de ello más adelante. Si añadimos a este estado de cosas la situación desfavorable de las fuentes en lo concerniente al material comparativo de la historia de las religiones (cf. *supra*, 7.2), la atribución de una corriente gnóstica a Corinto ofrece pocos visos de realidad, teniendo en cuenta además que Pablo alaba expresamente a la comunidad en las cuestiones fundamentales, como veremos de inmediato.

Otro intento de explicar la situación corintia parte del hecho de que Apolo, que según 1 Cor 1, 10ss; 3, 1ss encabeza uno de los bandos, promovió en Corinto una corriente de innovación después de la partida de Pablo. Además, cabe relacionar la presentación que hace Hech 18, 24 de Apolo como natural de Alejandría, hombre elocuente y muy versado en la Escritura, con la teología sapiencial de 1 Cor 1-4, y ver en él a un misionero alejandrino que supo combinar este pensamiento con el cristianismo. Con esta actitud teológica habría transformado profundamente las convicciones de la comunidad corintia.

También esta hipótesis es difícilmente sostenible; hay que desligar para ello el texto Hech 18, 24 de la imagen global que Hech ofrece de Apolo y olvidar el carácter convencional del perfil de un cristiano que suele ofrecer Hech; entramos, pues, en el campo de la simplificación ahistórica. También es evidente que la idea de lanzar un puente entre Hech 18, 24 y las ideas sapienciales de 1 Cor 1-4 constituye una combinación forzada, ya que en Hech 18, 24 no hay ningún rastro de los enunciados concretos sobre la sabiduría que leemos en 1 Cor 1-4. Además, el propio Pablo no ve entre la persona de Apolo y él mismo ningún antagonismo teológico que los convierta en rivales. Al contrario, según 1 Cor 16, 12, Pablo pide a Apolo que vuelva a Corinto. Por último, no hay por qué tomar sin más la aspiración a la sabiduría entre los bandos de Corinto como base explicativa para todos los problemas de la comunidad, ya que los temas de la sabiduría y de las divisiones no aparecen más desde 1 Cor 5 en la exposición del apóstol. Hay que atribuir más bien los distintos problemas corintios, incluido el de las divisiones, a una actitud fundamental que se des-

glosó en diversas concepciones de la vida; una de ellas, la corriente sapiencial.

De ahí que lo más correcto siga siendo, en líneas generales, entender la respuesta paulina a Corinto como una continuación de la teología apostólica, e incluso concebir el proceso teológico en su comunidad como un desarrollo intracomunitario basado en la primera misión paulina. En favor de esta tesis cabe aducir el tipo de diálogo que encontramos en 1 Cor: Pablo toma su primera predicación como base común e indiscutida para el consenso (por ejemplo, 1 Cor 1, 26ss; 15, 1ss), se presenta como ejemplo válido y como autoridad respetada (cf. *supra*, 8.1), y no menciona a nadie que hubiera torpedeado la misión de Corinto. En esta evolución corintia influye también que se trata de una comunidad pagano-cristiana nueva que tuvo sin duda dificultad en abandonar su concepción anterior de la religión, del culto y del mundo, y que tampoco había sintonizado plenamente con el apóstol durante su estancia en Corinto. El problema de la comunidad corintia fue, pues, en primer lugar el contraste entre su profesión paulina y las antiguas creencias o la posibilidad de que lo antiguo sirviera para vitalizar lo nuevo. En segundo lugar, y esto es más importante aún, Pablo no había dejado en Corinto simplemente una doctrina como un rabí transmitía su interpretación de la ley, sino que la acción vivificante del Espíritu, con sus diversos dones, poseía su propia y decisiva dinámica. Así lo había querido el propio Pablo (1 Cor 1, 4-9).

Hay que señalar, dentro de este enfoque, que el proceso acontecido en Corinto no consistió simplemente en que la comunidad siguiera una nueva corriente teológica, abandonando la anterior. Es poco realista derivar la vida de la comunidad exclusivamente de una posición teológica. Nuestro planteamiento permite además tener en cuenta factores no teológicos y comportamientos desviados en casos concretos. Entre Pablo y la comunidad se interpone una socialización diferente de la fe; la comunidad da salida en parte a unas manifestaciones de vida que podían haber aparecido igualmente en cualquier otra comunidad pagano-cristiana de Grecia.

Los griegos, por ejemplo, eran muy dados a las querellas procesales (cf. 1 Cor 6, 1ss). Que dos cristianos corintios acudieran a un tribunal de la ciudad, quizá no tenía nada de extraño para

ellos y para la comunidad, sino que formaba parte de la vida cotidiana. Pablo lo ve desde otra perspectiva, y propone como solución intermedia el modelo de la sinagoga helenística, que se había creado, dentro de lo posible, su propio tribunal de justicia. No en todos los pueblos (¿era también Corinto una excepción?) estaba prohibido que el hijo se casara con la segunda esposa de su difunto padre, de la cual en todo caso debía cuidar (1 Cor 5, 1ss). Se comprende que esto representara un escándalo para el antiguo judío Pablo, educado en las normas de la legislación veterotestamentaria; pero tampoco estaba permitido en Roma, por ejemplo. El uso del velo por parte de las mujeres para cubrir la cabeza (1 Cor 11, 2ss) era una costumbre muy cambiante en el helenismo. Se practicaba con mucho mayor rigor en oriente que en Grecia, por ejemplo. No sabemos el grado de arraigo que tenía en Corinto en tiempo de Pablo. Quizá las mujeres corintias deseaban hacer únicamente en las casas (donde se celebraba el culto divino y todas eran como hermanas) lo que en muchas casas de la *polis* era costumbre general: presentarse sin velo ante gente de confianza en el recinto doméstico. ¿No eran los miembros de la comunidad como personas de la familia? No se discutía lo que debían hacer las mujeres cristianas en la vida pública de la ciudad, en la calle y en el mercado. Pablo, en cambio, ve las cosas desde el ángulo de los usos en la sinagoga helenística y en el este del Imperio, donde parece que en todas las comunidades cristianas (1 Cor 11, 16) el velo de las mujeres era un uso aún más arraigado e intocable.

Estos ejemplos, que se podrían multiplicar, hacen ver cómo no todo lo que sucedía en Corinto era por fuerza un nuevo programa teológico en sentido estricto. Hacen ver asimismo que este juicio es válido incluso cuando Pablo trata de entender la unión ilícita de 1 Cor 5, 1ss como un caso de actitud entusiástica, según indica el reproche de «hinchazón» en 5, 2 (cf. 4, 6.18s; 8, 1; 13, 4). ¿Sabemos acaso en qué medida modificó Pablo el caso haciendo un diagnóstico y una valoración de él desde su propia óptica? También pudo haber casos que la propia comunidad de Corinto tratase de justificar *a posteriori* con el lema de la libertad. La teologización secundaria de una conducta cotidiana no es un fenómeno infrecuente en la historia de la Iglesia. En cualquier ca-

so, el acceso al prostíbulo era algo tan normal para el hombre griego que no hay por qué creer que el fenómeno obedeciera a un programa nuevo de carácter libertino. Sin embargo, se podía hacer de esa costumbre un programa teológico que continuara en sentido cristiano un uso pagano (6, 12ss). Y, en sentido opuesto, también era posible un apartamiento exagerado de la cultura vigente. Las comunidades jóvenes tienden a veces a esas «exageraciones». Por ejemplo, la sexualidad desempeñó un papel relevante en el mundo de los dioses griegos y de la *polis*; el Dios de los cristianos, en cambio, nada tenía que ver con este ámbito de realidad; los cristianos eran partidarios de la monogamia rígida (1 Tes 4, 3-5) y el propio Pablo fue un asceta sexual. ¿No era esto para los cristianos el único modo consecuente de apartarse del viejo mundo perdido (1 Cor 7)? Es decir, la actitud opuesta de los corintios en 6, 12ss y 7, 1ss se puede entender también como problema de continuidad o de rechazo de la cultura tradicional. En cualquier caso, no es correcto mirar la tensión entre Pablo y su comunidad de un modo unidimensional. El entramado de condiciones es múltiple y complejo. Lo malo es que no es fácil saber los factores que entraban en juego y cuáles eran dominantes. Y esto, porque Pablo rechaza en absoluto esa óptica pluridimensional. Su óptica filtra el conocimiento que poseemos. La fuerza del apóstol, consistente en que profundiza teológicamente cada caso concreto y lo eleva a categoría, es a la vez un aspecto de su debilidad como informante, ya que de ese modo perdemos irremediablemente lo polifacético de un caso.

Más allá de estos ejemplos tomados de la esfera práctica cabe hacer observaciones similares en el plano cultural de la interpretación del mundo, observaciones que dejan traslucir la diversa procedencia espiritual de Pablo y de la comunidad, aunque la nueva posición teológico-cristiana adquiere aquí una importancia decisiva. Así, la proliferación de grupos o bandos que revela 1 Cor 1, 11-17 hace suponer que, para los corintios, la idea de las religiones místicas del helenismo según las cuales el mistagogo (la persona que iniciaba al nuevo adorador de una divinidad) gozaba de una especial autoridad ante el neófito, se aplicó al bautizante de un cristiano. Este es probablemente un tema latente en 1 Cor 1-4 que el ex judío Pablo sólo conocía de oídas, pero que no se co-

rrespondía con ninguna experiencia de su ambiente. Muchas cosas que Pablo atribuía quizá al afán de libertinaje de los corintios (6, 12s; 8, 1; 10, 23) obedecían en parte a que en Grecia la religión y la ética no estaban íntimamente relacionadas, como en el judaísmo. La orientación de los corintios hacia el Señor exaltado y triunfante (4, 8; 12, 3), que había superado la cruz, pudo responder también a un rasgo del culto helenístico a los héroes: el héroe victorioso era celebrado después de haber sufrido una serie de pruebas (*per aspera ad astra*). Este rasgo fundamental se da, por ejemplo, en la leyenda de Hércules, especialmente popular en aquella época. Hércules fue adorado como héroe y como dios después de haber pasado por muchos trabajos y sufrimientos y haber salido victorioso de ellos. ¿No cabe interpretar un himno cristiano como el que transcribe Flp 2, 6-11 (de ser conocido en Corinto) según este modelo? La antropología subyacente en 1 Cor 6, 12ss; 15, 1ss, con su división del hombre en yo anímico y cuerpo, es familiar a la mentalidad griega, a diferencia de la concepción veterotestamentaria y judía, presidida por la unidad. Estas indicaciones no bastan, obviamente, para comprender los problemas corintios; pero a la hora de interpretar la situación corintia o de estudiar un caso particular habría que tener en cuenta que esos aspectos de una cosmovisión típica griega no tenían por qué ser el mero producto de una nueva teología introducida en Corinto, aunque es claro que pueden formar parte de un esquema teológico.

Sin embargo, la reacción paulina puede indicar que, a pesar de todo, la situación corintia denota la existencia de un dinamismo teológico. Un indicio de ello es que Pablo responde a los corintios argumentando en el plano teológico, ya que su argumentación podrá desdeñar a veces las dimensiones extrateológicas, pero no puede dejar de lado la teología corintia. Pablo conoce demasiado la comunidad corintia para hacerlo. Pero justamente la forma polémica en que Pablo se dirige a su comunidad constituye también una barrera para el conocimiento de la teología corintia. Hemos tocado ya este punto (cf. *supra*, 7.2). Por eso no debemos perder de vista esa barrera a la hora de reunir aquellos indicios de teología corintia que asoman por múltiples vías —y no sólo en los pasajes polémicos— y que, sin empeñarnos en buscar supuestos eslabones intermedios, revelan aspectos de una concepción global.

Si se pueden considerar estas indicaciones como matices y desarrollos especiales de la teología defendida por Pablo en su estancia fundacional en Corinto, es muy posible que la reconstrucción pueda recabar para sí la probabilidad histórica en líneas generales.

Conviene señalar que Pablo constata una coincidencia entre él y la comunidad en puntos decisivos. Esta constatación es de importancia fundamental porque así aparece clara la coincidencia entre la predicación paulina y la realidad de la comunidad corintia, por una parte, y los testimonios existentes sobre Antioquía y Tesalónica, por otra (cf. *supra*, 5.5; 6.2). El punto de partida de la evolución corintia corresponde, en líneas generales, al mensaje de la elección, representado hasta entonces por Pablo. Esto se advierte de entrada en la acción de gracias, cuando Pablo (1 Cor 1, 4-9) dice que «por su medio (esto es, por medio de Jesucristo) habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que se ha consolidado entre vosotros el testimonio de Cristo; así, ya no os falta ningún don de gracia a los que esperáis la revelación de nuestro señor Jesucristo...». Pablo, además de formular como alabanza lo que es a la vez el peligro decisivo para la comunidad: la abundancia de fenómenos pneumáticos, constata la coincidencia con ella en la cristología (cf. como contraste Gál 1, 6-9). Esto se puede precisar más: también los corintios se tienen por una comunidad escatológica en la línea de la teología de la elección de 1 Tes (Pablo lo recuerda varias veces: 5, 6ss; 6, 9ss.19s etc.), que gracias a la obra salvadora de Cristo (5, 7; 6, 20; 8, 11; 11, 24; 15, 3b-4) anunciada en el evangelio (15, 1-3; cf. 1, 17a) ha sido elegida (1, 4-9; 1, 26ss; 7, 17ss). Los miembros de la comunidad son renovados por el Espíritu en el sentido de lo afirmado sobre la transformación espiritual de los creyentes (cf. *supra*, 5.5; 6.2 y en 1 Cor 1, 30; 3, 8; 6, 11.15.19; 7, 13s; 12, 12ss; 15, 29). Por eso esperan la venida próxima (7, 29ss; 10, 11; 15, 51; 16, 22) de su Señor (1, 8s; 3, 11ss; 11, 26; 15, 50ss; 16, 22). Abjuraron de los ídolos (8, 1-6; cf. 1 Tes 1, 9) y defienden la fe cristiana en la creación (1 Cor 8, 1-6; 10, 26). La muerte y resurrección de Jesucristo, el destino de Jesús, que 1 Cor 15, 3b-4 recuerda como contenido del evangelio salvador, es también su profesión de fe (15, 1-3), ya que Pablo argumenta en

15, 1-11 consciente de su coincidencia con la comunidad. El bautismo (1, 14-17; 15, 29) y la cena del Señor (11, 23ss), entendidos ambos como las acciones sacramentales decisivas (10, 1-6a), son practicados y altamente estimados por ellos. En esto se parece a la comunidad antioquena, que tenía en gran aprecio el bautismo (cf. *supra*, 5.5) y la cena del Señor era el centro de su vida comunitaria (cf. Gál 2, 11-21 y *supra*, 5.3). Podemos afirmar, pues, que Pablo evangelizó Corinto con su teología de la elección, y la comunidad orientó su cristianismo desde ella. En este sentido no hay ninguna discrepancia entre Pablo y la comunidad, sino buena armonía.

Ya según 1 Tes, la comunidad escatológica vive en el Espíritu y Pablo la invita a no apagar este Espíritu (cf. *supra*, 6.2). Pero el Espíritu con sus numerosos dones, que se manifiestan con vehemencia y vitalidad en palabras y obras, crea nuevos problemas en Corinto. Pablo reconoce los abundantes carismas de la comunidad corintia (1, 5-7), pero ve también unos problemas teológicos y comunitarios profundos. En Corinto se realiza directamente, a través del Espíritu, la unidad identificadora con el Señor glorificado y se participa así, ya ahora, en su trascendencia supracósmica y en su reinado definitivo (4, 8), y el proceso soteriológico se entiende como revelación pneumática de los más profundos misterios de Dios. Ello se interpreta como sabiduría oculta, no accesible al mundo (2, 6-12). La posesión de la misma supone un estado de salvación que ha superado al mundo.

El bautismo y la cena del Señor, la glosolalia y el éxtasis, son acciones sacramentales y experiencias que fundamentan y realizan el alejamiento y la segregación del mundo. El bautismo, además de infundir el Espíritu —según creencia general del cristianismo primitivo (3, 16s)—, transmite a la vez las experiencias y los conocimientos pneumáticos del bautizante (1, 12ss). El bautismo es, además, una bebida espiritual que pone en comunicación inmediata con Cristo (10, 4) y hace participar en su estado de inmortalidad. Por eso los fieles que mueren sin estar bautizados deben recibir el sacramento mediante la acción de un bautismo vicario administrado a un familiar creyente y bautizado; de lo contrario no podría alcanzar la vida eterna (15, 29). Sólo el bautismo protege contra la caducidad terrena. La controversia en torno a la cir-

cuncisión como condición previa para el bautismo pertenece ya al pasado, y lo postulado por los judeo-cristianos rígidos de Hech 15, 1-5 había perdido actualidad. Pero ahora se puede formular un principio de fe formalmente análogo que dice así: el bautismo es necesario para participar en la salvación más allá de la muerte (cf. Jn 3, 3.5). Este principio de fe tiene una importancia básica para los problemas que se contemplan en 1 Cor 15.

La cena del Señor es un banquete numinoso y pneumático (10, 2s); por eso no se puede privar de ella en ningún caso a un miembro de la comunidad; se puede empezar, en cambio, con el banquete fraterno sin aguardar a los que llegan tarde (11, 20ss). Esto significa una mayor orientación hacia el sacramento, dejando en segundo plano los problemas humanos, como el de aplacar el hambre. La participación numinosa en el Señor mediante el consumo de los elementos sacramentales sirve para nutrir espiritualmente al individuo. Eso es lo importante.

El éxtasis y la glosolalia son signos de la superabundancia del Espíritu en el culto divino: cuanto más visible y palpable sea este Espíritu, tanto mejor, aunque haya peligro en un cierto caos (1 Cor 14). Lo decisivo es que cuanto mayor sea la experiencia espiritual y mayor el contacto con el Cristo que ha vencido al mundo, más auténticamente vive el miembro de la comunidad escatológica y más alejado puede sentirse del mundo.

Pablo no llega a criticar este cristianismo de orientación extática y sacramental, incluido el bautismo vicario. Esto significa que sigue considerando como distintivo de la comunidad escatológica la vida en el Espíritu y la nueva creación por la vía pneumática y sacramental, según proclamaba ya en 1 Tes 4, 9s; 5, 4-10.19s; pero trata de frenar el entusiasmo que invadía a los corintios en ese sentido. Lo hace criticando la actitud teológica de fondo de los corintios —nueva en el cristianismo primitivo— basándose en su idea del evangelio. Nos encontramos así ante las consecuencias de una alta valoración del Espíritu y del sacramento en Corinto.

Esas consecuencias las reconoce Pablo, en primer lugar, en las divisiones existentes (1 Cor 1-4). Algunos grupos reunidos en torno a los bautizantes en casas particulares (1, 12ss) rivalizan entre sí en la posesión de un mejor y más elevado conocimiento de la sabiduría divina como signo de la participación actual en el lugar

celestial de la redención. Pablo llama a esto, polémicamente, «divisiones» y «discordias» (1, 11s); pero se dirige a la comunidad globalmente y no supone por tanto la existencia de escisiones reales. Lo que le preocupa es el «engreimiento» de unos frente a otros (4, 6s); se pretende poseer un conocimiento de la sabiduría más perfecto que los demás (2, 6ss). Esos cristianos se ven ya transportados, mediante esta sabiduría pneumática que penetra en las profundidades de la divinidad (2, 10), al estado perfecto del cielo y se sienten —en expresión del Apóstol— «rebotantes» de dones celestiales, «ricos» en plenitud espiritual y «reinando» ya con Cristo (4, 8). Aun siendo terrenos, son ya «celestiales» y «perfectos» en virtud del espíritu bautismal y de sus dones.

En el límite, la comunidad parece haberse convertido a los ojos de Pablo en una serie de individuos y grupos extáticos que pugnan entre sí por alcanzar las revelaciones más profundas. Pablo sugiere también algo de esto en 14, 2.23, y confesará en 2 Cor 12, 1-5 que tampoco a él le son ajenas estas experiencias extáticas (cf. asimismo 1 Cor 14, 18); pero rechaza ese triunfalismo de unión total con el Señor glorioso y con el mundo celestial, y lo reconduce a las condiciones de la comunidad escatológica, que vive aún en medio de este mundo y antes del fin de todo. Según 1 Tes 4, 1ss, el Espíritu mueve hacia la cotidianidad concreta de una vida conyugal honesta y de una honradez profesional, esto es, hacia el mundo circundante del creyente. En ese texto no aparece el tema de una superación extática del mundo. Esta perspectiva se degradó en Corinto, a juicio de Pablo. Por eso insiste en la mundaneidad del cristiano, desviando la mirada del Cristo glorioso para dirigirla al Cristo crucificado. La elección (1, 26ss) y los dones pneumáticos (1, 7s) se producen gracias a ese testimonio de Jesucristo (1, 6) que es «el mensaje de la cruz» (1, 18ss). Así, la sabiduría divina de la comunidad tiene que ser, en definitiva, no el Cristo glorioso sino el Cristo crucificado (1, 30).

De ese modo adquiere relieve lo que a partir de ahora será para Pablo el sentido decisivo del mensaje de la elección de 1 Tes. Ese sentido aparece enfatizado en la palabra «cruz». Esta palabra y los verbos correspondientes (crucificar, ser co-crucificado) no son corrientes en el cristianismo de la época cuando Pablo escribe 1 Cor. Por supuesto que el relato que hacen los evangelios de la

crucifixión de Jesús supone que ésta figuraba en la forma más antigua del relato, y esto es muy significativo; pero los evangelios hablan únicamente del modo como ocurrió históricamente la muerte de Jesús (no por lapidación, por ejemplo), sin valorar esta circunstancia teológicamente. Es obvio que también Pablo conocía la palabra «cruz» como referencia narrativa a la muerte de Jesús; pero, a parte de eso, no se ha encontrado ningún documento lingüístico que utilice «cruz» con sus derivados antes de Pablo o contemporáneamente a él. Lo cierto es que no consta en ninguna fórmula de profesión de fe del cristianismo primitivo que Pablo conociera o pudiera conocer.

En esas fórmulas se menciona y se interpreta, obviamente, la muerte de Jesús, mas no la muerte como crucifixión (cf. por ejemplo, 1 Tes 4, 14; 5, 10; 1 Cor 15, 3b-4; Rom 1, 3b-4a; 3, 24s; etc.). También la antigua tradición de Jesús tiene en su haber la frase «llevar la cruz» (Mc 8, 34 par); pero se trata de una frase hecha que posee su propio sentido. No tiene la menor relación con las ideas paulinas sobre teología de la cruz; de ahí la imposibilidad de debatir siquiera la ardua cuestión de la antigüedad de esa tradición. Esto hace suponer que el silencio que guarda la teología antioquena llegada a nosotros (cf. *supra*, 5.5), incluida la carta 1 Tes (cf. *supra*, 6.2), no es un azar. Lo cual lleva a la tesis de que Pablo fue el primero en utilizar este lenguaje y en llenarlo de contenido teológico en polémica con el entusiasmo corintio. El lenguaje y la teología son, pues, su nueva y personal contribución. Pablo emplea este nuevo potencial para perfilar su postura frente a los corintios.

Esta tesis encuentra apoyo en las cartas que Pablo escribió con posterioridad a 1 Cor y en la literatura paleocristiana pospaulina. Después de haber expuesto en 1 Cor 1-4 la teología de la cruz, Pablo siguió utilizando este lenguaje: lo combinará especialmente con su mensaje sobre la justificación (Gál 2, 19; 3, 1; 5, 11.24; 6, 12.14; Flp 2, 8; 3, 18; Rom 6, 6). Pero, sobre todo, prolongará las líneas teológicas, que esboza por primera vez en 1 Cor, aun con independencia del término «cruz» y sus derivados. Al considerar la literatura paleocristiana pospaulina, conviene distinguir entre escritos que denotan la influencia paulina y escritos que se expresan con independencia de Pablo y su teología. Habría que

considerar, además, únicamente aquellos escritos que no hacen una mera referencia aislada a la cruz de Jesús, sino que ofrecen un esquema de teología de la cruz. Siguiendo estos criterios, cabe afirmar que en el ámbito de influencia paulina figuran Col e Ignacio que recogen teología de la cruz. Con independencia de Pablo defienden ideas de teología de la cruz en época pospaulina Mc, Jn y Heb. Esto significa que Pablo es el primero en expresar las ideas de teología de la cruz en el cristianismo primitivo. El carácter especial de esta teología la hace aparecer independientemente del apóstol. Esta independencia contrasta claramente con los otros escritos, aunque no vamos a tocar ahora este punto.

Si es verdad, por tanto, que el apóstol transforma su teología de la elección, con motivo de los problemas corintios, en una teología de la cruz específica y propia, parece razonable definir los contornos de esa nueva versión de la teología paulina en su primera presentación. El apóstol la expone por primera vez al abordar el problema de las divisiones (1 Cor 1-4). Dentro de estos capítulos, 1 Cor 1, 18-31 es un texto clave. No es sólo el primer texto de 1 Cor que ofrece la palabra «cruz», sino que refleja expresamente la relación entre elección y cruz de Cristo. Lo hace interpretando el evangelio que elige a las personas como «mensaje de la cruz» (1 Cor 1, 18-25). Después contempla Pablo el fruto de esa predicación del evangelio: la comunidad convocada (1, 26-31). Es indudable que la elección descrita en la segunda sección aparece ahora depurada, más allá de las ideas de 1 Tes, en una nueva caracterización de aquellos que son objeto de elección divina, como elegidos que de nada pueden presumir, a semejanza del Crucificado. Pablo nos permite contemplar en 1 Cor 1, 18-31 cómo perfila su teología de la elección con una nueva matización. O dicho de otro modo, Pablo nos presenta 1 Cor 1, 18-25 como un tema decisivo de la teología que impone ahora sus condiciones objetivas a la teología de la elección desarrollada anteriormente. La perspectiva de la teología de la cruz pasa a ser ahora el «canon», como la llamará Pablo más tarde (Gál 6, 16) que da perfil y contenido a cada enunciado teológico.

1 Cor 1, 18-31 permite además describir perfectamente lo que Pablo entendió por teología de la cruz. En este fragmento se refleja, en efecto, las características esenciales de este enfoque, y su

desarrollo en la correspondencia corintia y en las cartas que utilizan el lenguaje de la justificación aparece en clara continuidad con estos versículos. Por eso conviene detenerse algo más en el examen de 1 Cor 1, 18-31 para hacer visibles los contornos de la teología paulina de la cruz.

Hay que señalar expresamente que esta teología de la cruz no es un intento de concebir, por ejemplo, la idea cristológica de la sustitución de un modo nuevo y de someter, por tanto, la muerte soteriológica de Jesús por la humanidad a una nueva interpretación. La teología de la cruz en toda la correspondencia corintia aparece asombrosamente al margen de la interpretación de la muerte de Jesús en ese sentido: la muerte de Jesús va ligada, en línea tradicional, a la idea de sustitución en 1 Cor 1, 13; 8, 11; 11, 24; 15, 3; 2 Cor 5, 14s; etc., sin que este lugar común sea objeto de explicación alguna. La cristología de la cruz no es, para el Apóstol, una idea suelta dentro de la cristología, una afirmación nueva sobre el modo de interpretar la muerte de Jesús. No se trata de comprender mejor, mediante el término «cruz», una fase de la vida de Jesús yuxtapuesta a la encarnación, la elevación y el retorno al final de los tiempos.

El tema de la teología de la cruz es, más bien, el Dios que elige a la comunidad por medio del evangelio y su relación con el mundo. El «mensaje de la cruz», percibido por los llamados y elegidos como «fuerza de Dios» (1 Cor 1, 18.26), y que tiene por contenido al Crucificado, descubre cómo Dios, contrariamente a las expectativas humanas, elige lo débil y destruye lo fuerte. Este pensamiento inspirado en el Crucificado posee una significación permanente, porque Dios aparece aquí, por siempre y definitivamente, como aquel que elige lo que nada vale para que nadie tenga de qué engrairse ante Dios (1, 28). La teología de la cruz expresa así lo que el creyente ha de pensar de Dios y lo que no debe pensar de sí y del mundo. Es, pues, un modo de interpretación de Dios y del mundo, cuando enseña a entender todo a la luz del Dios revelado en el Crucificado; y en consecuencia, pone a cada realidad en su sitio delante de Dios. En la teología de la cruz no es la cruz el objeto de explicación, sino que todo adquiere una nueva explicación por medio de la cruz.

Una vez diseñado un primer esbozo de la significación de la teología paulina de la cruz, podemos considerar en un segundo paso los distintos elementos partiendo de 1 Cor 1-4. Comenzamos una vez más con la idea de Dios. Es importante aquí señalar el énfasis que pone Pablo al afirmar que Dios sólo se revela como Dios en el acto de elegir, siempre y sin excepción, lo que nada vale. Por eso Pablo no quiere conocer nada fuera de Jesucristo, y éste crucificado (1 Cor 2, 2). No hay, pues, ninguna acción divina realizada en la humanidad y en favor de ella que no esté determinada por ese único principio revelado por la cruz de Cristo: la fuerza de Dios revela su poder cuando la debilidad, la cruz, es extrema. Con este enfoque, la teología de la cruz presenta siempre un tono polémico que afecta a las valoraciones humanas que determinan lo que es sabiduría y lo que es necedad, la clasificación en función de la cultura, el poder político o el origen familiar (cf. 1 Cor 1, 22s.26). La acción electiva de Dios no pueden prescribirla los hombres con unos u otros criterios, sino que tiene su criterio en la cruz. Esto tenía aplicación en Corinto para aquellos que buscaban la sabiduría. En Flp 3 se aplica al Pablo que busca su propia justicia. En la cruz se produce, pues, un cambio de valor, duradero y determinante, de toda la realidad, porque el Crucificado anuncia de una vez por todas al Dios que quiere ser Dios y salvador en el abismo, en la postración, en la perdición y en la miseria. Sólo porque él quiere ser Dios de esta manera y de ninguna otra, el evangelio es salvación para todo el que cree, sin excepción.

Pablo enjuicia en 1 Cor 1s la sabiduría de los extáticos de Corinto a la luz de la teología de la cruz. Al criticar su enfoque trascendente que les aparta del mundo, al tratar de llevarlos del Cristo glorioso al Crucificado, da una nueva orientación a la cristología. Si en 1 Tes lo característico era la vinculación al Señor en su venida, y los corintios intentaban superar el mundo participando en la soberanía del Cristo glorioso (1 Cor 4, 8), ante la nueva experiencia de Corinto Pablo subraya la fe en el Crucificado. El lugar del cristiano no está ya ahora en el Cristo reinante (1 Cor 15, 23), sino allí donde Dios está presente en medio del mundo, en favor de él y como remedio de su perdición. Pablo le invita a tomar contacto con ese Dios que asoció a Cristo con la miseria huma-

na. No anuncia la anticipación de lo perfecto, sino el conocimiento de Cristo crucificado como don de Dios a la humanidad (2, 2.12). Este reequilibrio dentro de la cristología continuará hasta la Carta a los romanos.

Pablo invita finalmente a los corintios a reflexionar desde esta perspectiva sobre sí mismos y su comprensión del mundo: nada tienen para poder engreírse ante Dios; sólo pueden estar orgullosos del Señor (1 Cor 1, 28.31). Sus descalificaciones mutuas (4, 1-5) son, en el fondo, puro engreimiento (4, 6). Pablo invita a seguir el Espíritu de Dios y tomar conciencia, con gratitud, de los dones recibidos (2, 12). Hay que evitar que los criterios mundanos (1, 22s.26) encuentren de nuevo acceso en la conducta de la comunidad por la puerta falsa de la espiritualidad, como ocurre en Corinto con las rivalidades a causa de los dones pneumáticos. Se impone una actitud que Pablo definirá más tarde diciendo que el mundo está crucificado para él, y él para el mundo (Gál 6, 14). Esto debe ser así porque el creyente está crucificado con Cristo (Gál 2, 19; Rom 6, 6; cf. Flp 3, 10).

Por último, un pensamiento que aparece ya apuntado en 1 Tes 2, 5ss puede encajar perfectamente en la teología de la cruz: dado que una presentación triunfal del evangelio no se corresponde con la cruz, es lógico hacer la oferta del evangelio, en lo concerniente a la forma expositiva retórica (1 Cor 2, 1ss) y a la vida personal del apóstol (4, 9ss), de modo que éste aparezca ante el mundo como débil, para dejar traslucir mejor la fuerza divina que opera en él.

Es posible que Pablo planteara el tema de las discordias corintias al comienzo de la carta por considerarlo un buen exponente para valorar la situación de la comunidad en su conjunto. Es posible que el argumentar contra la mentalidad entusiástica en 1 Cor 1-4 tratara de recoger y enjuiciar la complejidad de la vida de la comunidad. En cualquier caso, Pablo irá reelaborando en toda la correspondencia con Corinto las líneas básicas de su teología de la cruz como la manera decisiva de entender el cristianismo (cf. *infra*, 8.4; 8.5). Trataremos de exponer a grandes rasgos cómo lo lleva a cabo en 1 Cor, aun sin una referencia directa a la cruz.

Estudiando las afirmaciones del Apóstol en 1 Cor 1-4 se advierte que somete a la misma crítica la comprensión sacramental

y la experiencia extática: en 1 Cor 1-4 transfiere el Espíritu del bautismo desde las alturas del cielo a la cima de la cruz. En 10, 1ss presupone que los corintios se sienten unidos al Cristo celestial por razón del bautismo y de la cena del Señor, hasta creerse libres de la tentación terrenal-histórica de pérdida de la fe, y les recuerda que la generación del desierto renegó de Dios a pesar de haber recibido esos dones. En 11, 17ss, la sobreestima de la cena del Señor conduce al desamor en el trato concreto con los hermanos dentro de las condiciones de la vida terrena. En 1 Cor 14, el apóstol se opone a la preeminencia del rapto celestial y postula el orden histórico de la celebración cultural. El bautismo vicario al que hace referencia 15, 29 comporta una concepción según la cual el bautismo confiere la inmortalidad ya ahora en la tierra y la muerte, en cuanto realidad concreta que permanece, no tiene importancia. Pablo declara que la muerte, como último enemigo, sólo será vencido al final de la historia (1 Cor 15, 54ss).

Estas referencias se pueden reducir a un denominador común. Los corintios no habían abandonado aún la espera del Señor entendida en un sentido histórico-horizontal; pero, bajo la influencia griega, aflora en ellos una y otra vez el pensamiento vertical hacia arriba y hacia abajo. Lo decisivo es participar en la perfección trascendente. Todo lo que apunta hacia arriba y hace participar en lo sublime es correcto y se busca ávidamente. Ante esta realidad esencial se puede desdeñar lo histórico y terreno: la propia existencia precaria, el hermano, la solidaridad y la muerte. Pablo sale al paso con su teología de la cruz: hasta que la historia termine, el único que reina es Cristo. Hasta entonces, la comunidad tiene que estar allí donde estuvo el Crucificado: más acá de la muerte (1 Cor 15, 20ss). Hasta entonces, la perfección en forma de inmortalidad sólo se da como promesa del Dios fiel (1, 9; 15, 51ss). Si la visión cara a cara es el futuro (13, 12) y no el estado presente (2, 10), la imperfección llevará consigo el conocimiento limitado (13, 12), el éxtasis sólo momentáneo, el pecado (15, 3b.5) y la tentación (10, 11ss). Por eso hay que respetar al hermano débil (8, 9-11), a la comunidad (1 Cor 14, 1ss) y al extraño que accede al culto divino (14, 23ss).

Un segundo rasgo básico consiste en la crítica a la conciencia de libertad de los corintios. También en esto hay una coinciden-

cia entre Pablo y la comunidad. Pablo había declarado en 1 Tes 4, 8s que Dios infundió el Espíritu a toda la comunidad —por tanto, a cada uno—; por eso «Dios les enseña» directamente, es decir, ellos son pneumáticos (dotados de espíritu). Si no hay que poner límite a la acción pneumática en la comunidad (1 Tes 5, 19s), ello significa en concreto que cada pneumático es libre de ejercer sus dones. En 1 Cor 2, 15 Pablo llega a afirmar con orgullo, coincidiendo con los corintios: «El hombre de espíritu (el pneumático) puede enjuiciarlo todo, y no depende del juicio de nadie».

Pablo concebía en 1 Tes la libertad emanada de esa comunicación directa con Dios como santidad y amor fraterno, ya que el Espíritu mismo actúa en ambos casos (1 Tes 4, 3-10). Así, la libertad era una liberación de la antigua conducta, una vinculación a la voluntad de Dios y una entrega al bien de la comunidad. El cristiano se arma de «la coraza de la fe y del amor» (5, 8) y es a la vez «hijo de la luz» (5, 5). Este ideal se deterioró en Corinto, según el diagnóstico del Apóstol, y en muchos casos se abandonó explícitamente. Al precepto del amor se contrapone el «engreimiento» (1 Cor 4, 6s). De ahí la exhortación válida para Corinto: «Que no se gloríe nadie de quienes no pasan de ser hombres, pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro». Así describe Pablo, en total coincidencia con los corintios, la libertad cristiana como la nueva realidad supramundana, para añadir lo decisivo: «Vosotros sois de Cristo; y Cristo es de Dios» (3, 21-23). Pablo había explicado ya quién era Cristo: el Crucificado (1, 18ss).

Pablo asume con igual intención el lema corintio: «Todo (me) está permitido» (6, 12; 10, 23). Es expresión de una autoconciencia pneumática, como testifica 2 Cor 3, 17b («donde hay Espíritu del Señor, hay libertad»), una afirmación cuya raíz se trasluce en el contexto 2 Cor 3, 4ss: el debate sobre la libertad frente a la ley. El principio «todo está permitido» es, pues, la versión corintia de la «libertad en Cristo» (Gál 2, 4) tal como fue entendida en Antioquía e interpretada en términos de oposición a la ley partiendo de la acción del Espíritu (cf. *supra*, 5.2 y 5.3). Quede así claro que la comunidad de Corinto, al afirmar que «todo» está permitido, no se referiría a la totalidad de las normas, disolviendo la ética con el derribo de todas las barreras. Una consideración ge-

neral de 1 Cor permite concluir que los tabúes alimenticios (consumo de carne) y el trato sexual extramatrimonial con hetairas o prostitutas eran objeto de discusión en Corinto. Así consta por el eslogan corintio 1 Cor 6, 13: «La comida es para el vientre y el vientre es para la comida; mas lo uno y lo otro destruirá Dios», y por la polémica sobre la carne sacrificada a los ídolos en 1 Cor 8; 10, y por las afirmaciones sobre la fornicación en 6, 13bss.

El tratamiento de estos temas presenta también nuevos enfoques: la abolición de los preceptos rituales del antiguo testamento, por ejemplo, no requiere ya una fundamentación de cara a un frente judeo-cristiano, sino que aparece como una postura indiscutida y obvia que queda arraigada en la Iglesia. El debate sobre las opciones antioquenas en su actitud contraria a la sinagoga había perdido relevancia. Esta «libertad cristiana» se encuentra ahora en el contexto de los problemas concretos del contacto con el paganismo antiguo; por eso es lógico que el politeísmo y la sexualidad fueran, en el plano histórico-cultural, los dos puntos nucleares decisivos. La acción creadora de Dios (8, 1-6) y la transformación escatológica que se espera de Dios en el cuerpo terrenal del hombre (6, 13) hacen concluir que en estos casos puede haber libertad.

Pablo rechazó esta interpretación de la libertad cristiana con especial claridad en tres aspectos. 1 Cor 6, 12a; 10, 23 insiste sobre todo en el bien «de la comunidad». La libertad no es un derecho individual cristiano que se pueda ejercer al margen de la comunidad o en contra de ella, sino que está referida, al igual que el Espíritu y sus formas carismáticas, a la edificación del cuerpo de Cristo (1 Cor 12; 14). Por eso cabe cuestionar, en segundo lugar, la secuencia fe-conocimiento-acción. Aunque el conocimiento sea firme y recto, no da derecho a traducirlo en acción inmediata, porque el amor como elemento edificador de la comunidad debe prevalecer, a fin de que el hermano débil, por el que también Cristo murió, no reincida en el paganismo (1 Cor 8). En tercer lugar, la libertad siempre está amenazada por la fragilidad del hombre y su posibilidad de reincidencia en la vida anterior. La libertad, pues, tiene su límite allí donde se convierte en nueva esclavitud (1 Cor 6, 12b; 10, 1ss). Se puede afirmar sin temor a equivocarse que este diálogo entre los corintios y Pablo en torno al con-

cepto cristiano de libertad es lo más profundo que el cristianismo primitivo aportó a este tema. Y esto, entre otras razones, porque Pablo no se limitó a restringir y luego vaciar el afán de libertad de los corintios y la conciencia de libertad pneumática con la ley en la mano, sino que ahonda en la esencia de la libertad cristiana y crea un espacio para ella.

Un tercer punto, difícil de precisar, de la crítica del apóstol a los corintios es la antropología que éstos profesan. Se trata en concreto de saber si el objeto de la crítica de Pablo es una antropología dualista de los corintios. En este debate se suele utilizar el término «dualista» en un sentido muy genérico: Pablo profesaría una antropología totalizante según la cual el ser humano es «cuerpo» (*sôma*), mientras que los corintios lo habrían escindido en cuerpo y alma y sólo otorgarían la redención a la parte más noble, el alma o el yo. Pero es importante aclarar si los corintios tenían simplemente una mentalidad helenística o la acentuaban en sentido gnóstico. La diferencia es que en el primer caso el pensamiento es sólo dicotómico: supone una dualidad del ser humano, el cuerpo no es una potencia negativa ni una cárcel para el alma y sólo queda excluido de la redención escatológica por su condición terrena y perecedera, destinada a esta creación transitoria. En el segundo caso el cuerpo es manifestación de un mundo malo que no se puede considerar ya como creación buena; es el carcelero del yo y una potencia hostil a Dios.

Por lo que deja de traslucir la correspondencia corintia, Pablo se oponía únicamente a una antropología dicotómica. En favor de esta hipótesis está el hecho cierto de que los corintios comparten con Pablo la fe en la creación (1 Cor 8, 1-6) y consideran buena «la tierra con todo lo que encierra» (10, 26), incluida por tanto la existencia material del hombre. Además, se puede tomar 1 Cor 6, 13a y 15, 50 como punto de partida para hacer un esbozo de la antropología corintia. Ambos textos coinciden en la afirmación de que el cuerpo será destruido por Dios y no es susceptible de inmortalidad; pero nada dicen sobre una nueva corporeidad pneumática como la que Pablo propone (1 Cor 15, 35ss). Esa corporeidad presupone que el yo-alma quedará despojado, «desnudo», después de la muerte (2 Cor 5, 2b). Los dos textos distinguen implícitamente y de modo helenístico dos partes del ser humano: el

yo-alma invisible y el cuerpo visible. El yo-alma es, para los corintios, susceptible de inmortalidad, pero en su estado actual es mortal y necesita del bautismo para quedar inmunizado contra la muerte por medio del Espíritu (2 Cor 5, 5). Por eso, el bautismo vicario es imprescindible para ellos (1 Cor 15, 29) si un creyente ha muerto sin bautismo. En la muerte, el yo «sale de este cuerpo» (2 Cor 5, 8); «se desmorona la morada terrestre» (5, 1) y por tanto se descompone; pero el cuerpo es una morada temporal y no un carcelero enemigo de Dios. El yo y el cuerpo no difieren como lo bueno y lo malo sino como lo escatológico y lo histórico, lo que se ha tornado imperecedero y lo que siempre sigue siendo mortal.

Pero dado que el cuerpo es una simple morada terrestre que no participa en la salvación, los corintios pueden declararlo éticamente irrelevante (1 Cor 6, 13bss) o desentenderse de él ya desde ahora, por ejemplo, ejerciendo el ascetismo conyugal (1 Cor 7). El trato sexual con prostitutas no significa, pues, un acto de desprecio de un cuerpo esencialmente malo, sino que lo corpóreo ha pasado a ser un asunto éticamente indiferente, porque el cuerpo no es un elemento constitutivo para la salvación final. Los corintios que abogan por el ascetismo sexual no desechan el cuerpo como una realidad impura sino que, dado su carácter perecedero y su pronta desaparición, quieren liberarse ya de él y concentrarse en el yo-alma inmunizado contra la muerte por medio del bautismo. La antropología corintia es, pues, el producto de una dicotomía obvia del ser humano difundida ya a nivel histórico-cultural antes del cristianismo, es fruto de una nueva concepción del bautismo cristiano y de una esperanza escatológica que asigna lo perecedero al cuerpo y lo imperecedero al alma.

Pablo introduce enmiendas en esta concepción: el cuerpo no es una parte del ser humano, sino que éste es cuerpo; por eso, el hombre no se puede distanciar del cuerpo para convertirse en un yo. Esto significa que el ser humano es integralmente creación de Dios y está en su presencia con esa integridad. El bautismo afecta al hombre en su integridad: el hombre viejo es crucificado con Cristo para que el «cuerpo de pecado» sea destruido y el cristiano no esté ya al servicio del pecado (Rom 6, 6; cf. 1 Cor 6, 9-11). Así, pues, el cuerpo, es decir, el hombre entero como exis-

tencia corporal pertenece al Señor (1 Cor 6, 13b) y ha de ofrecerse a Dios como víctima viva (Rom 12, 1). Es templo del Espíritu santo y con él hay que glorificar a Dios (1 Cor 6, 19s). En el juicio final se juzgará la existencia corpórea del ser humano (2 Cor 5, 10). Por último, el estado de salvación definitiva del hombre no afecta a un yo incorpóreo sino a una nueva corporeidad espiritual (1 Cor 15, 35ss; 2 Cor 5, 1ss). Pablo aboga, pues, por el compromiso de una existencia corporal y no admite ahora ni en el futuro una dicotomía del ser humano. Este es siempre un ser integral y como tal existe ante Dios, su creador y juez, y ante el prójimo.

Un cuarto aspecto de la polémica con la comunidad corintia se refiere a las tendencias que pretendían cortar antes de tiempo la relación con el mundo. El extático que se une al Cristo glorioso acentúa su segregación del mundo y mantiene una distancia descomprometida con él. Esto obedece en parte al malentendido ocasionado por la «carta previa» del apóstol (5, 9ss). Los corintios entendieron que Pablo aconsejaba romper el contacto con todos los pecadores ajenos a la comunidad. Quizá había personas casadas que pretendían deshacer su matrimonio con un cónyuge pagano (17, 12ss). En la celebración litúrgica dominaba el desorden extático, y la persona foránea que accediera a ella podía tener la impresión de encontrarse con una comunidad de locos (14, 23ss). 2 Cor 6, 14-7, 1 contiene un fragmento no paulino, pero quizá representativo de la situación de Corinto, que proscribía prácticamente el trato con el mundo para preservar la santidad de la comunidad. No sólo rechazan el mundo en cuanto trato con las personas, sino también el mundo al que uno mismo pertenece y del que forma parte: es ascetismo evita el matrimonio (1 Cor 7). Con los sacramentos se supera la muerte y la caducidad (10, 1ss; 15, 29).

Pablo ubicó al cristiano, en tales casos, en medio de la realidad del mundo. Lo cristiano no es el abandono y la negación del mundo sino la fidelidad y la paciencia en medio de él. Para una cristiana que convive con un esposo pagano es mucho más difícil mantener ese matrimonio que romperlo e ir a vivir a una casa cristiana. De hecho, la ascesis cristiana, por una parte, podrá liberar un poco de las preocupaciones de este mundo, pero el consejo de Pablo es no renunciar al matrimonio y mirar ante todo por el cón-

yuge. Es necio, en fin, olvidar la propia caducidad como una parte del mundo. Lo cristiano es tener en cuenta esa caducidad, pero sin perder la confianza en Dios (1 Cor 10, 12s).

Hay que destacar un quinto y último punto, que va incluido ya en los otros temas: la cuestión de la espera escatológica. Corinto había combinado la expectativa inminente del fin propia del cristianismo primitivo y la elección escatológica con los dones pneumatícos, de suerte que el extático participaba ya en la soberanía de Cristo. En el plano antropológico, la comunidad corintia enseñaba además la inmunización del yo-alma ante la muerte y su salvación definitiva actual, mientras dejaba al cuerpo en su caducidad. Pablo enseña que la criatura será redimida en su totalidad por el Creador (1 Cor 15, 35ss) y que los elegidos seguirán el destino mortal de este mundo hasta el final. Sólo Cristo ha superado ya la muerte: la participación en su reino comenzará con el fin, cuando la muerte sea derrotada (15, 20ss.52ss). El cristiano es consciente de la caducidad del mundo, pero no se distancia de él por el éxtasis sino que permanece en medio de él, implicado en todas las relaciones de la vida concreta (7, 29ss). La tensión frente al mundo perecedero no se supera mediante una elevación pneumatíca, sino que se soporta con la conducta ética en la cotidianidad del mundo.

En resumen, Pablo intenta rescatar a los corintios del cielo del éxtasis y de la perfección prematura en este mundo. Su teología de la cruz sirve de indicador a los creyentes para no confundir la fe con la visión antes de tiempo, para no dejar que el amor se enfríe con la conciencia pneumatíca y para concebir la esperanza como certeza de una salvación que está por llegar (1 Cor 13, 13). Parece que los corintios debían hacer caso de buen grado, en aquel momento, a las instrucciones de Pablo. Lo cierto es que 1 Cor da la impresión de que Pablo tiene cierta confianza en el éxito de su reorientación del entusiasmo. Escribe, en efecto, desde una posición de serenidad y fortaleza del que sabe, como fundador, que debe guiar a la comunidad y que ésta le escucha. Pero ocurrió que la comunidad recibió una visita inesperada de misioneros itinerantes que mostraban su afinidad con el entusiasmo corintio y ratificaron la interpretación del cristianismo criticada por Pablo. Este se encontraba muy lejos, en Efeso, y los nuevos misioneros esta-

ban con ellos. Ellos respaldaban a los corintios; 1 Cor, en cambio, exigía un cambio de mentalidad y proponía un camino menos cómodo. Así llegó lo que tenía que llegar: el Espíritu se desbordaba de nuevo en Corinto. Pablo tiene que luchar otra vez por su comunidad, ahora para afrontar cosas mucho más dramáticas que los problemas de 1 Cor.

3. *La segunda Carta a los corintios como recopilación epistolar*

El relato de los sucesos de Efeso (cf. *supra*, 7.1) nos permitió ya abordar la correspondencia del apóstol con la comunidad corintia posterior a 1 Cor, conservada en 2 Cor. Asumíamos la hipótesis de que el escrito canónico 2 Cor era una recopilación epistolar que incluye varias cartas apostólicas. Tratamos ahora de fundamentar esta hipótesis para poder valorar la evolución en el desarrollo del diálogo entre Pablo y la comunidad. Por fortuna existe hoy un amplio consenso en los aspectos fundamentales del análisis crítico-literario, aunque no cesan los recelos frente a un fraccionamiento de las cartas y haya discrepancias en puntos concretos del análisis.

Lo más llamativo para la crítica literaria en 2 Cor es la circunstancia de que Pablo aborde en dos largos capítulos (2 Cor 8s), y partiendo de unas buenas relaciones con la comunidad, el tema de la colecta en favor de los pobres de Jerusalén, para hacer después, en 2 Cor 10-13, las más duras y polémicas declaraciones que conocemos de él, aparte la Carta a los gálatas. Esta fuerte disonancia no se puede explicar simplemente por las nuevas noticias que Pablo recibiera cuando llevaba dictada parte de la carta, o por una noche de insomnio: el que escribe 2 Cor 10-13 en un tono tan duro, irónico, a veces sarcástico, y saca todos los registros apologeticos para apartar a la comunidad de los misioneros foráneos, con los que la comunidad está de acuerdo en buena medida en ese momento, no puede abogar inmediatamente antes por los dones del amor y esperar un resultado positivo. El que escribe 2 Cor 10-13 después de exhortar a la generosidad en la colecta sabe que está obstaculizando esta colecta. Los textos de 2 Cor 10-13 suponen un clima de tensión entre Pablo y la comunidad que hace in-

operante cualquier exhortación en favor de una aportación económica voluntaria.

Los textos de 2 Cor 10-13 no sólo aparecen disociados de 2 Cor 8s, sino que no guardan ninguna relación con los demás textos de 2 Cor. Son independientes en el género literario (apología) y en el contenido; presentan una estructura tripartita coherente cuyo centro lo ocupa el «discurso del insensato» (11, 16-12, 13), como confirman los referentes textuales de 11, 1.16s.19.21; 12, 6.11, y tienen en 13, 11-13 un final epistolar que coincide en la forma con 1 Tes 5, 16ss; Flp 4, 4ss y toma palabras clave de 2 Cor 13, 9. A la apología le falta quizá una entrada. Fue excluida probablemente al unirse con 2 Cor 9 y se perdió. Esto lleva a proponer la tesis de que un redactor hizo perder a 2 Cor 10-13 su condición de carta independiente, al agregar, como conclusión, el bloque de los cuatro capítulos 1 Cor 10-13 sin su encabezamiento al final de 2 Cor en su estado actual.

Esta operación de crítica literaria no basta, sin embargo, para poder explicar las diferentes situaciones y fisuras que aparecen en 2 Cor. En un examen atento cabe descubrir en 2 Cor tres tipos de relación diversos y no armonizables entre Pablo y la comunidad. El primer caso se puede caracterizar así: Pablo tiene que defenderse de las acusaciones que vienen sobre todo de los misioneros foráneos. Las acusaciones versan sobre el tenor de vida apostólico de Pablo y sobre el estilo de su predicación (2 Cor 2, 17; 3, 1s; 4, 2s; 6, 3). Pablo no refuta estas acusaciones en tono tan áspero como el de 2 Cor 10-13; al contrario, Pablo pone en el centro de sus desarrollos una larga exposición sobre la libertad pneumática del evangelio, la esperanza cristiana y el servicio de la reconciliación del Apóstol (2 Cor 3, 4-6, 2). Defiende su posición en un razonamiento positivo, consciente de que la comunidad, en el fondo, está con él y hay una relación de confianza mutua que le permite hablar en un tono cálido, paternal y persuasivo (6, 11-13; 7, 2-4). Pablo, pues, ve con recelo los nuevos sucesos de Corinto y toma en serio la crítica de los misioneros foráneos; pero espera que las buenas relaciones mantenidas con la comunidad no sufran daño y que, apoyándose en ello, pueda conjurar el peligro de fuera mediante una exposición moderadamente polémica, pero generalmente objetiva de su evangelio.

La segunda situación se puede considerar como una agravación de lo que acabamos de describir. Es la que se desprende de la apología 2 Cor 10-13. Pablo toma aquí las acusaciones de los adversarios foráneos tan en serio que se dedica exclusivamente a refutarlos. Ataca con saña, pintando a los adversarios con rasgos diabólicos (cf., por ejemplo, 2 Cor 10, 2.12; 11, 5s.12-14). Se siente tan afectado por sus reproches que utiliza un recurso insólito para defenderse: el «discurso del insensato» (11, 16-12, 13). Hace constar que no se trata de simples reproches a su persona —aunque también lo son—, sino de la comprensión del evangelio (11, 4). Por eso, al igual que más tarde anatematizará a los judaizantes (Gál 1, 6-9), así acusa ahora a los superapóstoles de ser en el fondo servidores de Satanás (11, 13ss), a los que augura un mal fin (11, 15b). Su relación con la comunidad se ha deteriorado también profundamente. Pablo ve el grave peligro de perder la comunidad, que coincide en muchos puntos con los misioneros y sigue por tanto una orientación antipaulina (10, 2.6.9-11; 11, 2-5.18; 12, 11-13.16). Pablo amenaza con intervenir duramente en su próxima visita (13, 2s.10): «Temo que a mi llegada no os encuentre como yo querría; y que vosotros no me encontréis como querríais que haya discordias, envidias, iras, disputas, calumnias, murmuraciones, insolencias, desórdenes...» (12, 20). ¿Escribe en estos términos el que se siente dueño de la situación? Pablo espera aún la «renovación completa» de la comunidad y exige la vuelta al «orden» (13, 9.11); pero la puntual enumeración de hasta ocho formas de discordia y de ausencia de diálogo pone de manifiesto hasta qué punto la relación entre Pablo y la comunidad se había vuelto conflictiva.

La tercera situación aparece al comienzo de 2 Cor (1, 1-2, 13) y en el fragmento 7, 5-16. Su tónica es la alegría por la reconciliación (1, 7.13s): «Me alegro de poder confiar totalmente en vosotros» (7, 16); así concluye el desarrollo. Pablo quiere «contribuir a la alegría» de la comunidad y señala que ésta «se mantiene firme en la fe» (1, 24). Los conflictos del pasado son ya un eco lejano (1, 12; 3, 1); no son actuales y parecen superados. También hay que perdonar el caso especial de una ofensa que Pablo recibió de un miembro de la comunidad (2, 5-8). Pablo interpreta ahora en sentido más conciliador la dura carta que había escrito, y le

quita hierro una vez apaciguado el conflicto (2, 4.9; 7, 8s). La reconciliación presente exige una actitud de comprensión hacia el pasado.

Dado que Pablo no tuvo que afrontar la primera situación de modo tan conciliador como la tercera, la comparación de las situaciones permite establecer un orden cronológico en la serie expuesta. Ese orden se puede apoyar además en otras observaciones. Según 13, 1, Pablo proyecta una tercera visita después de haber fracasado en la segunda, cuando fue humillado por muchos que no quisieron convertirse y se resistieron (12, 21; 13, 2). Parece que esta segunda visita tuvo lugar después del período feliz de la primera y larga estancia. A ella hace referencia también 1, 15-2, 11: Pablo tiene que justificar sus nuevos planes de viaje y hace constar que quiso evitar otra visita con desenlace triste y por eso «escribió en una gran aflicción y angustia de corazón, con muchas lágrimas» (2, 4), una carta cuyo portador fue Tito (2, 13). La carta afligió a la comunidad, pero contribuyó, con la ayuda de Tito, al cambio de la situación (7, 6-16).

Estos pasajes sugieren el siguiente orden cronológico: tras el fracaso de la segunda visita, Pablo escribió la dura carta cuyo portador fue Tito, y más tarde la carta de reconciliación. Está claro que entonces 2 Cor 2, 14-7, 4 fue escrito antes de esa dura lucha por la comunidad y, por tanto, antes de la segunda visita, ya que en esos textos las relaciones entre Pablo y la comunidad son aún buenas y el peligro de los misioneros no parece preocupante. Como Pablo sólo habla del peligro de muerte al que escapó en Efeso en la carta de reconciliación (1, 8-10), lo ocurrido con anterioridad debe situarse antes de la última cautividad en esa ciudad (cf. *supra*, 7.1). Parece, además, que la primera carta apaciguadora fue un fracaso. Pablo se decidió entonces a hacer la visita improvisada a Corinto, con un resultado desastroso; nada igual le había ocurrido, que sepamos, en la visita a una comunidad. El éxito llegó con la apología 2 Cor 10-13 —la «carta de las lágrimas», según 2 Cor 2, 4— escrita poco después.

Este juicio de la situación deja abiertos algunos problemas que vamos a tocar brevemente: Si se identifica la carta dura con la «carta de las lágrimas» (2, 4), hay que preguntar dónde están las lágrimas en estos cuatro capítulos 2 Cor 10-13. Los textos rezu-

man agresión, polémica, ironía y cosas semejantes, mas no lágrimas. La extrañeza cesa teniendo en cuenta que en la carta de reconciliación no se contempla la apología con ánimo neutral; no ofrece datos precisos para los anales de la historia, sino que pretende embellecer el pasado y lo ya felizmente superado. Lo que Pablo quiere significar es que escribió la carta con «gran aflicción y angustia de corazón» —expresión que antecede también en 2, 4—, que fue el fruto de la preocupación por los corintios y no de la cólera, y delataba profunda tristeza («con muchas lágrimas»).

Otro problema es el del miembro de la comunidad que ofendió a Pablo en su visita intermedia (2, 5-11; 7, 12). Sólo la carta de la reconciliación hace referencia al incidente, no la «carta de las lágrimas», 2 Cor 10-13. ¿No viene esto a desmentir la identificación de 2 Cor 10-13 con la carta de las lágrimas? Pero cabe argumentar también en sentido contrario: es posible que el comienzo originario (perdido) de la carta hiciera referencia al incidente. Posiblemente Pablo no quiso tratar de entrada este asunto personal. Lo probable es que Pablo prescindiera intencionadamente de este caso personal en la apología y lo relegara implícitamente a 12, 20s; 13, 2 porque lo urgente para él era contrarrestar la influencia de los misioneros foráneos so pena de perder totalmente la comunidad de Corinto para su causa. Esto se ajustaría también a la observación que se hace en 2 Cor 7, 12. Una vez alejados los misioneros foráneos, como da a entender la carta de reconciliación, sólo restaba liquidar este asunto interno entre Pablo y la comunidad. Hay que señalar, por último, que Tito partió con la apología para Corinto, y cabe suponer que tuviera instrucciones de solventar este asunto personal si la comunidad se reconciliaba con Pablo. No está nada claro, por lo demás, cómo y por qué ese miembro de la comunidad se pronunció en forma hiriente contra Pablo; de saberlo, se podría juzgar mejor el caso. Con algo de fantasía cabe suponer que actuó bajo la influencia de los misioneros. Pablo habría exigido durante la visita intermedia la retirada de los misioneros y el miembro de la comunidad se habría opuesto por simpatía teológica con los misioneros y también alegando la ley de la hospitalidad. El hecho se habría producido de un modo humillante para Pablo. Entonces quedaría claro que la retirada de los misioneros era la condición previa para solven-

tar este caso. Por tanto, en la apología no podía abordar todavía este caso.

Esta reconstrucción de los acontecimientos de 2 Cor no resuelve aún la problemática de 2 Cor 8s. Los dos capítulos presuponen que Pablo estaba en Macedonia y escribió a una comunidad que dependía de él y a la que había elogiado mucho precisamente en Macedonia por su interés en la colecta (cf. *supra*, 2). Parece obvio que esta situación sólo se ajusta a la de la carta de reconciliación; pero esto no significa que ambos capítulos pertenezcan necesariamente a esta carta. Parece, en efecto, que ambos dan a muchos exegetas la impresión de ser textos independientes y hacen sospechar, por su paralelismo, que se refieren a ocasiones diversas; pero no se ha logrado aún determinar realmente la diferente situación en ambos capítulos. También tiene poco sentido suponer el envío de dos escritos (casi) idénticos en breve lapso de tiempo a la misma comunidad, o distinguir en los destinatarios entre Corinto y Acaya. Hemos intentado explicar antes (cf. 2) por qué Pablo habló tan prolijamente sobre la colecta. También sigue siendo lo más sencillo explicar 2 Cor 8s, no como un escrito especial sino como conclusión de la carta de reconciliación, pues de lo contrario Tito habría tenido que pendular constantemente entre Corinto y Pablo al final de la estancia macedónica del Apóstol. El que prefiera una solución más compleja para 2 Cor 8s no tiene con ello ninguna ventaja para la comprensión de los sucesos a que hace referencia 2 Cor.

Recordemos, por último, que hemos catalogado ya (cf. 1.1) 2 Cor 6, 14-7, 1 como añadido pospaulino y que hemos conocido hasta ahora dos cartas paulinas dirigidas a Corinto: Cor A (cf. 1 Cor 5, 9) y Cor B (= 1 Cor); y podemos resumir ahora el resultado de las reflexiones de crítica literaria sobre 2 Cor:

1. Aparecen los misioneros foráneos en Corinto (2 Cor 2, 17; 3, 1; 5, 12 y toda la apología).
2. Pablo reacciona en un tono relativamente sereno con la carta C = 2 Cor 2, 14-7, 4 (sin 6, 14-7, 1), cuyo portador es Tito.
3. El fracaso de la carta C provoca la visita intermedia de Pablo, que acaba en un grave conflicto.

4. Tito lleva la apología o carta D = 2 Cor 10-13 («carta de las lágrimas» o de los cuatro capítulos).
5. La comunidad se pone del lado paulino. Los misioneros se retiran.
6. Pablo escapa de la cautividad efesina y escribe de camino a Macedonia la carta de reconciliación o carta E = 2 Cor 1, 1-2, 13; 7, 5-16; 8s.

Si examinamos el trabajo redaccional de las tres cartas recogidas en 2 Cor, cabe presumir que el redactor, probablemente, no omitió mucho material, salvo algunos comienzos y finales que consideró prescindibles, ya que no se advierte ninguna laguna notable en las cartas C, D y E. Pero esto no autoriza aún a afirmar que no omitiera nada de las antiguas cartas independientes. Sin embargo, el intento de averiguar las partes que faltan se mueve en el campo puramente especulativo. Juzgaremos la correspondencia partiendo del material actual y supondremos es suficiente para describir la situación.

Sobre los criterios seguidos en la redacción sólo podemos hacer conjeturas. Es posible que el redactor utilizara la carta E como marco para la carta C; de ese modo pudo prevalecer el tono conciliatorio y pudo colocar al final la recomendación sobre la colecta. Más tarde fue añadida la carta D, porque la advertencia contra errores, divisiones y peligros de las comunidades suele incluirse al final de discursos, cartas y testamentos (Mt 7, 21ss; Rom 16, 17ss; etc.). El redactor no tenía que preocuparse ya del éxito de la colecta. Las cartas que la redacción recogió en 2 Cor no interesaban ya por sus contenidos históricos sino como material de edificación y exhortación para la Iglesia. La redacción pudo actualizar 2 Cor a su manera sin tener en cuenta los problemas concretos de Corinto.

4. *Extasis o servicio de reconciliación*

La recopilación epistolar que es 2 Cor ofrece una discusión extensa y de tono polémico en torno a los misioneros foráneos infiltrados en Corinto. ¿Cuáles son los temas teológicos centrales del

debate? ¿qué consecuencias tuvo éste para la teología paulina? ¿influyó en la autoconciencia de Pablo? El que examina la correspondencia desde estos interrogantes advierte que, a diferencia de 1 Cor, ha desaparecido la variedad y complejidad de la vida real. La segunda carta a los corintos no aborda ciertos temas determinados por la vida de la comunidad (por ejemplo, desavenencias, celebración de la cena del Señor, culto divino), ni problemas éticos en las relaciones intracomunitarias (por ejemplo, cuestiones conyugales, amor fraterno), ni relaciones externas (por ejemplo, una querrela judicial, el consumo de carne sacrificada a los ídolos). Tampoco trata aspectos y temas concretos de la tríada fe-amor-esperanza, de forma que se necesita una reiterada lectura y reflexión para construir una imagen global del entusiasmo que era la actitud básica en muchos fenómenos de 1 Cor. En 2 Cor todo aparece enfocado hacia la irremediable tensión entre la forma en que los misioneros foráneos comprenden espiritualmente su tarea, por un lado, y la posición paulina, por otro. Los misioneros recién infiltrados en la comunidad constituyen la premisa decisiva de 2 Cor. No son problemas dogmáticos o éticos el objeto de controversia, sino la cuestión básica de la verdadera noción de un apóstol y de su predicación: ¿quién puede recabar para sí la conciencia apostólica y cómo debe comportarse si su criterio ha de ser el servicio al evangelio de Jesucristo?

Esta pregunta y la respuesta que puede encontrar sugieren de inmediato la diferencia respecto a la problemática de Gál (cf. *infra*, 11): Los misioneros infiltrados en Corinto son antiguos judíos (2 Cor 11, 22), como lo fueron los judaizantes en Galacia; pero su conciencia cristiana no se define por la circuncisión ni por la ley. Por eso, su origen judío no reviste ya ninguna importancia. Ellos no son judaizantes, no mantienen relaciones con la comunidad de Jerusalén ni se refieren a algún gran personaje judeo-cristiano (Pedro, por ejemplo). Han relegado su judaísmo igual que Pablo y que muchos otros cristianos de la primera generación. Ellos rechazarían la exigencia de la circuncisión, al igual que Pablo, como recaída en una observancia de la ley ya superada por Cristo. Podían decir con Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3, 17). Armonizan perfectamente con la comunidad corintia porque viven como ésta al estilo pagano-cristiano y

hacen consistir el cristianismo en determinadas experiencias pneumáticas. Son «entusiásticos» los que apoyaron los corintios frente a Pablo y su teología de la cruz y los escucharon con interés durante algún tiempo, porque experimentaban a su vez una simpatía entusiástica.

Entonces ¿los misioneros advenedizos no sostenían frente a Pablo ninguna doctrina especial, por ejemplo, en cristología, en escatología o en antropología? Es posible, pero no consta con suficiente claridad por 2 Cor, porque Pablo intenta presentar las diferencias como dos modos excluyentes de entender el apostolado cristiano y su misión. Pablo sabe, obviamente, que la teología de la experiencia entusiástica implica un concepto específico de la religión y de la teología (2 Cor 11, 4). Expone también expresamente el contenido de su concepción del evangelio y del apostolado (2 Cor 3, 4-6, 2); pero no polemiza contra detalles concretos de una teología diferente sino contra su enfoque. Quiero mostrar cómo y por qué, en principio, se excluyen una concepción del apostolado basada en la teología de la cruz y una interpretación del apostolado basada en determinadas experiencias pneumáticas.

Parece que Pablo captó correctamente, en este sentido, las líneas de pensamiento fundamentales de los misioneros foráneos. El que hace de la pertenencia extática al mundo celestial la base para la comprensión del cristianismo y considera la superioridad sobre todo lo terreno como una consecuencia inmediata de esa unión entusiástica con el Señor elevado, verá todo el contenido cristiano en esta perspectiva, pero no diseña una teología que se pueda condenar como herejía, como ocurre con el docetismo, por ejemplo, en 1 Jn. La vivencia pneumática puede tener una preeminencia sobre cualquier doctrina teológica. Cuanto más elevada se considere la unión con Cristo por razón de esa vivencia, menos atención merecerá y menos necesaria será una doctrina concreta. La vivencia extática transforma al sujeto en un ser celestial. Esto es siempre más importante que la reflexión posterior sobre su formulación doctrinal. Parece que los misioneros razonaban en esta línea. Su objetivo sólo podía consistir en encender en todas partes el fuego del Espíritu e invitar a la experiencia extática. El que pretenda atribuir a los adversarios de Pablo una herejía explícita tendrá que preguntarse si no busca quizá algo que no existió histórica-

mente. Y aunque hubiera existido, queda siempre la limitación que supone para una reconstrucción la óptica desde la que Pablo juzgó a los misioneros. Esa limitación es doble: la elección de un debate centrado en el concepto de apóstol y su misión anunciadora, y el carácter polémico del debate (cf. *supra*, 7.2).

Esta concentración en un punto decisivo dentro de una situación polémica es algo corriente en Pablo y viene a caracterizar su forma de llevar el debate. Así, es tan poco lo que sabemos de las discordias en Corinto a través de 1 Cor 1-4 porque Pablo, dejando de lado los fenómenos concretos, se limita a explicar por qué las rivalidades dentro de la comunidad se oponen a la esencia del evangelio (cf. *supra*, 8.2). Otro ejemplo: en el discurso pronunciado contra Pedro según Gál 2, 14-21 (cf. 5.3 y 11.2), Pablo centra el problema en la afirmación final: si se puede alcanzar la justicia por medio de la ley, Cristo murió en vano. Estos ejemplos, que se podrían multiplicar, muestran la frecuencia con que Pablo elige este género de discusión.

Se ha intentado muchas veces reconstruir una teología de los adversarios. Interesa sobre todo su cristología, como es obvio. Hay propuestas desde una cristología docetista y, por tanto, gnóstica, pasando por una cristología judeo-helenística del hombre divino (*theios aner*) ligada a la tradición de Jesús, hasta una concepción según la cual Jesús es el segundo Moisés y el profeta escatológico (concepción perfectamente compatible con la cristología del hombre divino). Se diría que es un intento de echar mano de la amplia gama de ofertas religiosas de la época para compensar los escasos datos de 2 Cor. En cualquier caso, la riqueza de variantes indica la ambigüedad de la base demostrativa y hasta qué punto es puramente hipotético el esfuerzo constructivo. Veámoslo más de cerca en dos ejemplos.

Se ha utilizado la antítesis entre la antigua y la nueva alianza que establece 2 Cor 3, 4-18 para reconstruir un esquema doctrinal a base de este arduo texto. Partiendo de Ex 34, los misioneros foráneos valoraban positivamente a Moisés y presentaban a Jesús como perfeccionador de Moisés. Pablo, en cambio, intenta devaluar antitéticamente el texto veterotestamentario a la luz de la nueva alianza. El esquema reflejaría la teología de los misio-

neros foráneos; Pablo intentaría así descalificar la posición de éstos reinterpretando el texto bíblico y la posición adversaria y presentando antitéticamente la suya. Al margen de lo dudoso de una reconstrucción tan exacta del esquema antitético al de Pablo, la atribución del mismo a los adversarios es una mera conjetura. La referencia al origen judío de los misioneros (2 Cor 11, 22) no es suficiente para respaldar esa hipótesis. Pero, sobre todo, con ese proceder Pablo quedaría en una posición ambigua que difícilmente se le puede atribuir: ¿cómo va a convencer el apóstol al adversario tergiversando el texto sagrado y la interpretación que el adversario hace del mismo? Es preferible suponer que Pablo coincide con la comunidad corintia y con los misioneros en la devaluación del antiguo testamento, y, por tanto, puede utilizar, como base común, esa exégesis de Ex 34, nada nueva sin duda (cf. *supra*, 5.5), para proponer su idea del evangelio y de su propia misión.

En la búsqueda de una cristología adversaria interesa, además de 2 Cor 5, 16 (cf. *supra*, 5.6), el texto de 2 Cor 11, 4, donde la afirmación de que el adversario «predica un Jesús diferente» lleva a la conclusión de que los misioneros profesan una doctrina docetista en relación con el Jesús terreno o una idea del Jesús terreno como hombre divino (*theios aner*). Es verdad que Pablo puede expresar a veces, con el uso absoluto del nombre «Jesús» (sin el añadido «Cristo», por ejemplo), que se está refiriendo al Jesús personaje terreno (2 Cor 4, 10s; Gál 6, 17); pero utiliza también el nombre «Jesús» para significar «Jesucristo» o «Jesús, el Señor» (cf. Rom 3, 26; 8, 11; 2 Cor 4, 14; 1 Tes 1, 10; 4, 14). Por eso la formulación de 2 Cor 11, 4 no es concluyente, y Pablo emplea el título de Cristo en el contexto inmediatamente anterior (11, 2s). Pero lo criticable es, sobre todo, que se olvide el sentido global del texto. Este dice literalmente: «Si viene alguno y os predica un Jesús diferente del que os hemos anunciado, o recibís un espíritu distinto del que recibisteis, o un evangelio diferente del que habéis abrazado, lo soportáis tan tranquilos». No podemos disociar la tríada que forman la cristología, las pneumatología y la predicción. El párrafo viene a expresar en conjunto y en su función contextual que estos tres elementos básicos que integran el cris-

tianismo adquieren en los adversarios una interpretación diferente a la de Pablo. Estos no propugnan una doctrina distinta sobre el Jesús terreno sino una noción diferente del cristianismo. La contraposición es entre la teología de la cruz y el «entusiasmo».

Si la búsqueda de una cristología opuesta a la de Pablo tiene escaso sentido a la luz de las fuentes, habrá que centrarse en el examen de la controvertida concepción del apostolado. Dentro de la correspondencia corintia, el debate se produce sobre todo en la carta c, que es casi exclusivamente (2, 14-6, 10) una presentación del ministerio apostólico paulino, de difícil comprensión en algunos puntos pero clara en líneas generales. Pablo contempla su tarea de predicación desde dos ángulos: primero, en el aspecto de la gloria divina (2, 14-4, 6 = parte I), y después desde la idea rectora de la impotencia y debilidad terrena de la existencia apostólica (4, 7-6, 10 = parte II). La parte I inicia el gran arco conceptual con la imagen del avance triunfal de la predicación cristiana. Dios preside ese avance triunfal. Pablo es el instrumento con el Dios lo lleva a cabo (2, 14-16). El arco termina en 4, 5s; Pablo explica aquí cómo alcanza su objetivo el avance triunfal de Cristo (2, 14). En el evangelio actúa el poder del Dios creador. Este poder ilumina los corazones para que arraigue en ellos el conocimiento de la gloria de Cristo, que transforma a los creyentes haciéndolos cada vez más gloriosos (cf. 3, 18).

Bajo este arco de la glorificación del poder y del contenido del evangelio aparece la pregunta básica sobre quién está capacitado para ejercer el servicio de este evangelio (2, 16c). La primera respuesta es el texto 2, 17-3, 3: Pablo está capacitado porque por medio de él, como apóstol, los corintios sintieron en sus corazones la fuerza del evangelio, es decir, el Espíritu del Dio vivo, como un poder que transforma y salva, ya que ellos son el fruto de la misión paulina. La segunda respuesta (3, 4-11) es que Dios mismo facultó a Pablo para que fuese servidor de la nueva alianza y, por tanto, del Espíritu que da vida. Sigue una tercera respuesta en 3, 12-18: Pablo puede ejercer su servicio de forma que pueda anunciar con gran libertad —sin tener nada que ocultar— la gloria del Señor. Sigue finalmente en 4, 1-6 una última respuesta en la que se integra el final del arco (4, 5s): la predicación abierta de la

verdad no conduce siempre al objetivo deseado, sino que produce una división entre creyentes e increyentes. El resultado del evangelio es ambivalente.

Grande es el poder y la gloria del evangelio de Jesucristo. Tal podría ser el título de esta parte I. Los adversarios del apóstol escucharon sin duda con agrado tales declaraciones triunfalistas, especialmente lo relativo a la victoria sobre la muerte y a la iluminación y transformación interior, expresada al final del arco discursivo. Son palabras y temas que los misioneros y los corintios acogieron con satisfacción. Pablo lo sabía e insertó tales declaraciones en el esquema de la carta. Otra cosa es que los misioneros aplaudieran la facultad que Pablo se atribuía para prestar este servicio. El propio Pablo ve también en esta perspectiva el estado de la cuestión, ya que no contesta en términos generales la pregunta sobre quién está facultado para el servicio del evangelio (2, 16c), sino que viene a decir: ¿acaso no estoy yo facultado?

La parte II aborda esta problemática con todo su sello personal. Si Pablo ha presentado antes la teología de la gloria del evangelio al margen de su propia persona —él es un mero instrumento del triunfo (2, 14); la comunidad es obra de Cristo (3, 2s); la aptitud para el servicio viene de Dios (3, 5); Pablo no se predica a sí mismo sino a Cristo (4, 5)—, ahora describe su propia existencia apostólica acentuando su bajeza e insignificancia; y eso no agrada ya a los adversarios como criterio para el apostolado. Ellos quieren aprovechar la inmediatez del conocimiento divino y la transformación en la gloria de Cristo para presentarse como perfectos. ¿No fue este el antiguo espíritu corintio que Pablo combatió ya en 1 Cor (cf. 1 Cor 2, 10ss; 3, 7s y *supra*, 8.2)?

Hacemos aquí un alto para intercalar dos observaciones, una de carácter formal y otra de fondo. En lo formal hay que señalar que Pablo formula también en otros lugares una primera parte que define o funda el consenso, para dirimir después la controversia. En 1 Cor 15, por ejemplo, donde debate la idea de resurrección, sentará primero la base común e indiscutida (1 Cor 15, 1-11), para desarrollar después la controversia y alcanzar la solución paulina. En Gál 3, 1-5 invita a los gálatas a recordar la primera misión, que estrechó lazos entre él y ellos, para abordar a continuación

la disputa sobre la ley judía y evangelio. Otro ejemplo elegido al azar puede ser 1 Cor 8: Pablo introduce el debate sobre la carne sacrificada a los ídolos empezando con el consenso (8, 1-6); luego toma posición sobre el caso pendiente.

En lo que respecta al contenido, asombra la constancia con que el apóstol mantiene la eficacia exclusiva y el poder de la palabra de Dios y la teología de la cruz, con sus aspectos relevantes para Corinto (la cruz de Cristo como contenido del evangelio, los sufrimientos del apóstol, la pobreza del lenguaje paulino) desde 1 Cor hasta la carta C. También llama la atención ver cómo defiende esta posición teológica aquí y allá con tan variados recursos lingüísticos, con tantos datos tradicionales y usando diversos esquemas conceptuales. Es indudable que Pablo posea un gran talento para profundizar en una problemática y presentarla de un modo creativo; es sorprendente incluso en comparación con el cristianismo primitivo.

La parte II se puede describir concretamente en estos términos: el comienzo en 2 Cor 4, 7 marca el nuevo enfoque: «Llevamos este tesoro —el evangelio transformador de los corazones, objeto de todas las alabanzas— en recipientes de barro para que se vea que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros». En el aspecto formal, también esta vez, como en la parte I, el arco alcanza desde el comienzo hasta la conclusión: «Somos pobres, pero enriquecemos a muchos; nada tenemos, pero todo lo poseemos» (6, 10). Todo lo comprendido entre los dos textos está al servicio de esta dialéctica. El argumento se desarrolla en cuatro fases. En la primera fase (4, 7-15), Pablo describe en cuatro antítesis que «llevamos (el apóstol) en el cuerpo la muerte de Jesús para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal» (4, 7-10). Esos sufrimientos del apóstol que dan a Pablo la conciencia de no estar abandonado de Dios, tienen el objetivo misional de ganar a los hombres mediante la eficacia del evangelio e infundir la esperanza de que Pablo y sus comunidades participen juntos en la resurrección de Jesús (v. 11-15). La segunda fase (4, 16-5, 10) comienza en un estilo análogo al de la primera (4, 16-18). Pone en tensión dialéctica el morir del hombre exterior con la renovación simultánea del hombre interior, para ex-

plicar después (de nuevo, en términos muy similares a los de la primera sección; cf. 4, 11) cómo esta tensión desaparecerá un día gracias a la esperanza de estar con el Señor en la morada del cielo (5, 1-10). La tercera fase tiene una construcción formalmente similar a las dos primeras (5, 11-6, 2: a] 5, 11-13; b] 5, 14-6, 2). Explica cómo Pablo predica el contenido del evangelio en las condiciones señaladas en las dos secciones precedentes, un evangelio que contiene el mensaje de la reconciliación basada en la cruz de Cristo. En la última fase (6, 3-10) Pablo resume la descripción de su existencia apostólica: a nadie escandaliza y se comporta como servidor de Dios en las penalidades, en el uso de los dones cristianos del evangelio y en los vaivenes del rechazo y la aceptación.

El rápido análisis de la carta C deja en claro dos cosas: 2 Cor 2, 14-6, 10 no tiene un contenido fragmentario. Al margen de las omisiones en el momento de la redacción conjunta (2 Cor), el contenido es temática y formalmente un todo acabado. En cuanto al contenido, la carta C muestra cómo Pablo fue atacado personalmente en su servicio como apóstol y por eso se ve precisado a explicar el sentido de su servicio. La designación de la actividad misionera como «servicio» es un uso general del cristianismo primitivo (Rom 12, 7; 1 Cor 12, 5; cf. Rom 16, 1; 1 Cor 3, 5), pero es además la palabra preferida por los misioneros foráneos para denominar su actividad, ya que en ningún otro pasaje aparece este lexema con la frecuencia de 2 Cor. Según 2 Cor 11, 23, los misioneros se autodenominan «servidores de Cristo» (cf. 11, 15). Pablo, pues, utiliza su lenguaje sin hacer suya una expresión que a él le es ajena. Lleva su argumentación de forma que su posición quede patente a la comunidad. Sólo esporádicamente señala que en ese momento está hablando de los misioneros foráneos. El estilo y la argumentación se caracterizan por la contraposición de dos puntos de vista (así, 2, 17; 3, 1-5; 4, 2s.5; 5, 12s; 6, 3s), de los que rechaza uno (la primera proposición, que comporta una negación) y afirma el otro (estilo: «pero...»). Es posible que haya también alusiones indirectas y veladas a la posición adversaria, pero son dudosas. Por eso hemos de atenernos a las indicaciones claras e inequívocas.

Decíamos que la estructura de la carta hace ver que el tema de la aptitud personal para el servicio apostólico (2, 16; 3, 5s; 5, 5) es objeto de controversia. A juicio de Pablo, los adversarios «se apuntan algo como propio», mientras que él basa su aptitud en Dios (3, 5). Los adversarios «presumen» de sí y de sus cualidades (5, 12). La continuación en 5, 13 indica que esas cualidades son las experiencias extáticas. Pero como ya dijera en 1 Cor 14, 13-19, Pablo quiere mantener estas experiencias en la intimidad con Dios; la misión, en cambio, y la predicación a la comunidad deben utilizar un lenguaje «comprensible». Por eso en 2 Cor 2, 14-6, 10 no dice nada sobre sus propios éxtasis para desarrollar —en la línea de 1 Cor 14— su comprensión apostólica del evangelio bajo la forma de un discurso «comprensible» a la hora de interpretar la reconciliación ofrecida por Dios por medio de Cristo (5, 14ss). Sólo más tarde, en la carta D, hablará a la fuerza, como «necio en Cristo», sobre sus experiencias pneumáticas especiales (12, 1ss). Pablo describirá ahí, paradójicamente, su viaje extático al cielo sin revelar nada asequible a la comunidad; pero contará a todos la respuesta recibida a su petición de ser liberado de la enfermedad, porque esa respuesta es útil a la comunidad y viene a ser el refrendo divino de su idea del apostolado basada en la teología de la cruz.

Estas observaciones permiten concluir que los adversarios eran unos «virtuosos» de la experiencia extática. Su «presunción» consiste en la descripción de lo que han vivido, por ejemplo, viajes al cielo, y en el relato ostentoso de sus éxtasis en las celebraciones comunitarias para impresionar a los fieles. Así, los trastornos producidos en las asambleas litúrgicas de Corinto (cf. 1 Cor 14) continúan con otras personas. Ellas se atribuyen esas facultades a sí mismas: Nosotros podemos transportarnos y transportar a la comunidad al cielo por la vía extática, y participar y hacer participar en la perfección. Como ellos son misioneros itinerantes, agradecen que una comunidad que abandonan les comunique por escrito todo lo que recibió de ellos por la vía extática. Estas son probablemente las «cartas de recomendación» que Pablo rechaza de plano en 3, 1 y que le hacen reaccionar tan alérgicamente a todo lo que sea una autorrecomendación (5, 12).

Pablo sólo admite una clase de recomendación: la predicación de la cruz y el Espíritu que actúa en ella se apoderan de los corazones de los hombres, que son así apremiados desde dentro por el amor de Cristo (5, 14). Así, Pablo tampoco remite a su vocación frente a sus adversarios corintios. Esa vocación no es una primera experiencia extática que permita dar a conocer a otros la vía extática. Es una autorización dada por Dios para interpretar de modo comprensible el evangelio, por medio del cual Dios y sólo él actúa. Cuando esa eficacia exclusiva de la palabra divina crea una comunidad, el apóstol queda recomendado (3, 1-3). Está claro por qué Pablo puede considerar la actividad de los misioneros, indirectamente, como un predicarse a sí mismos (3, 5; 5, 12): echa de menos en ellos la referencia histórica al «Dios estaba en Cristo» (5, 19), y diagnostica que sus experiencias extáticas se han convertido en contenido de su predicación. Cuando la experiencia de la fe pierde la vinculación a la cruz de Cristo, la palabra de Dios queda falseada (4, 2s). La fusión extática con la eternidad en el tiempo presente encubre la acción salvadora de Dios en Cristo. Esta acción de Dios en Cristo debe quedar patente a la conciencia (5, 11), y la vida apostólica forma parte de esa acción de Dios en cuanto es conformación con la muerte de Cristo (4, 9s). Pablo contrapone así al éxtasis que contagia y lleva a desentenderse del mundo, el mensaje evangélico comprensible para todos (5, 14ss), que habla a la conciencia y al corazón (3, 3; 5, 11), lleva a la fe (4, 13s) y, a través de la experiencia de fe —según la cual Dios salva en la perdición y en la impotencia (4, 16ss)— alimenta la esperanza en una salvación definitiva, pasando por el juicio final (5, 1-10).

Hay un último reparo que Pablo opone a los misioneros. Le irrita tanto, que tiene que señalarlo ya de entrada: «No somos nosotros como la mayoría, que negocian con la palabra de Dios» (2, 17). Los misioneros intrusos cobraban, según esto, la utilización de su poder pneumático. Pablo había escrito ya a los corintios sobre este asunto (1 Cor 9, 13ss). Pero no debate este tema. Se limita a hacer constar escuetamente su total discrepancia. No le interesa insistir aquí en esta parte del problema. Ya en 1 Cor 9 quedó claro que la renuncia paulina a ser sustentado por la comunidad era la excepción. La regla general era que los misione-

ros fueran mantenidos por las comunidades. Por eso, cuando Pablo ataca en este punto a los misioneros, cabe suponer que su postura no encontrase mucha acogida.

Quizá podemos dejar de lado, un momento, esta imagen de los misioneros foráneos que ofrece la polémica paulina para describir al menos vagamente la conciencia que de sí mismos tenían los extáticos. Quizá dirían contra Pablo que éste, con tanto hablar del Espíritu y de Cristo, no contribuía a guiar a la comunidad hacia el Espíritu y hacia Cristo. Orientaba a la comunidad hacia la historia de Jesucristo y no hacia el Cristo ya glorioso. ¿No había triunfado Cristo sobre la cruz? Eso es retrógrado y anacrónico, ya que Cristo es ahora el Glorificado, cuyo Espíritu mueve a la comunidad para unirlo a él. Según estos misioneros, la doctrina paulina sólo ofrecería un acceso mediato al cristianismo; pero es preciso vivir la experiencia pneumática inmediata y en relación directa con el Glorificado. Pablo no lo hace —ni puede hacerlo, porque no supera la prueba del Espíritu y de la fuerza—; por eso no es un verdadero apóstol. La comunidad se queda corta cuando se limita a seguirle. Por eso la obra iniciada por Pablo en Corinto necesita ser completada en el Espíritu. Para eso han venido ellos, porque el evangelio y la fe están bien, pero el Espíritu y el éxtasis como una superación del mundo en el cielo están mejor.

Con la carta C, el Apóstol esperaba recuperar a la comunidad para su causa. No ocurrió así. El conflicto se agudizó, especialmente con la visita intermedia (cf. *supra*, 7.1). Pablo tomó de nuevo la pluma y redactó la apología de su apostolado: la carta D (cf. *supra*, 8.3). Una mirada retrospectiva a la carta C muestra cómo Pablo prolongó las líneas de su teología de la cruz de 1 Cor. Un primer examen de la carta D permite constatar que el apóstol acentúa aún más en ella la teología de la cruz frente a los adversarios.

5. Pablo, necio en Cristo

El antecedente de la visita a Corinto que acabó en fracaso, humillación y tristeza (2 Cor 10, 1.10; 12, 20s), el proyecto de una nueva visita que se anuncia cargado de amenazas y de una dura

intervención (10, 6.11; 12, 20s; 13, 2), el presente enconado por la lucha contra los «superapóstoles» (11, 5; 12, 11) y unas relaciones profundamente deterioradas con la comunidad (11, 7.12.19s; 12, 20s; 13, 9), a la que Pablo no obstante sigue queriendo apasionadamente (11, 2; 12, 14s), no son condiciones favorables para el buen éxito de una comunicación. La carta misma (2 Cor 10-13 = carta D; cf. *supra*, 8.3), que Pablo escribe profundamente herido, agresivo y con gran dureza, comienza comentando las acusaciones que se hacen contra él (10, 1.7.10) y concluye exigiendo la sumisión (13, 9.11s). Tampoco esto favorecía el buen resultado del diálogo, que se presentaba más como un intercambio de golpes. No obstante, no fue la carta C, sino ésta la que reconcilió a la comunidad con Pablo, sin olvidar la posible participación de Tito en el acercamiento (cf. 8.3).

Por lo demás, el asombro que provoca la carta (cf. *supra*, 8.4) sube de tono con la lectura de esta apología del apostolado paulino, viendo a Pablo concretar en tan breve lapso de tiempo y en forma tan nueva, lúcida e independiente su teología de la cruz. El hábil recurso de hacerlo con el lenguaje del insensato (11, 16-12, 13) denota la gran capacidad retórica y conceptual del apóstol. Este juicio es válido al margen de la opinión que les mereciera a los adversarios la retórica paulina. Conviene comparar 1 Cor 1-4, la carta C y la carta D, que son los exponentes esenciales de la teología paulina de la cruz, para descubrir la capacidad de adaptación e innovación de Pablo y comprobar sus grandes dotes para ampliar el enfoque teológico, renovar el lenguaje e introducir determinadas modificaciones.

La apología tiene como núcleo el discurso del insensato (11, 16-12, 13), que culmina en la respuesta de Dios en 12, 9a. Esta respuesta tiene una significación básica y normativa para todo el discurso: si los superapóstoles presumen de su pertenencia extática al mundo celestial, Pablo puede fundamentar su teología de la cruz, que presume de las debilidades y da margen así a la fuerza de Dios, en la revelación especial que recibe en medio de la enfermedad: «Te basta con mi gracia; la fuerza se realiza en la debilidad». Es la única revelación personal cuyo contenido Pablo pone en conocimiento de la comunidad, frente a tantas revelaciones que pueden comunicar los superapóstoles. Con ella sola descalifi-

ca todas las otras y facilita la comprensión de la existencia apostólica en la línea de la teología de la cruz. Enmarca así en torno al discurso del insensato cada una de las partes, donde el comienzo y el final se corresponden a menudo en los temas (compárese 2 Cor 10, 2a con 12, 14; 13, 1-2 Cor 11, 7ss con 12, 14-18; compárese 2 Cor 10, 2 con 12, 20ss; 13, 2b; compárese 2 Cor 10, 8 con 12, 19b; compárese 2 Cor 10, 7 con 13, 3; compárese 2 Cor 10, 9-11 con 13, 10), porque el controvertido apóstol se encuentra siempre ante los mismos problemas.

En la parte inicial (10, 1-11, 15) afronta el apóstol tres acusaciones dirigidas contra él. En 10, 1-11 responde al reproche de parecer débil en su apariencia personal y mostrarse autoritario y fuerte en las cartas (10, 1.10). Después, en 10, 12-18, responde a las acusaciones de ambición haciendo notar que son los adversarios los que establecen comparaciones, los que presumen y se recomiendan a sí mismos (10, 12.13.18); en eso son grandes y dejan pequeño a Pablo. Por último, Pablo aborda en 11, 1-15 el reproche de no tener el valor de confiar su sustento a la comunidad por su falta de elocuencia (11, 6s). En los tres fragmentos acaba atacando y descalificando a los adversarios. En 10, 2.7 los trata aún con cierta mesura; pero en 10, 12s arremete contra ellos hasta convertirlos en 11, 13-15 en seres diabólicos. A cada una de las tres acusaciones dirigidas contra él contesta de cada manera diferente. La primera la rebatirá en la tercera visita, si se produce (10, 2.6.8.11). En cuanto a la segunda, confiesa haber mostrado hasta entonces una cierta debilidad (11, 21; 13, 3s.9). Por la tercera acusación pide perdón a la comunidad (12, 13b). Así pues, sólo la segunda acusación requiere un tratamiento por escrito. Es lo que Pablo hace con el discurso del insensato. De ese modo concentró de nuevo en un punto, teológicamente decisivo para él, todo el complejo debate.

El discurso del insensato, que ocupa el centro de la carta, incluye igualmente dentro de su marco (11, 16-21a; 12, 11-13) tres secciones. La primera, 11, 21b-33, presenta el gran catálogo de penalidades que Pablo utiliza para presumir de su debilidad. Sigue el relato de las dos revelaciones (12, 1-6.7-10). La parte final (12, 14-13, 10) trata de preparar a la comunidad para la tercera visita del apóstol: tampoco en ella les será gravoso (12, 14-18), pero

actuará con energía (12, 19-21) y con la fuerza de Dios (13, 1-4) si la comunidad no reacciona antes con las duras reflexiones de la carta (13, 5-10). En la parte final Pablo no se refiere ya a los adversarios; supone que a su llegada sólo tendrá que ocuparse de la comunidad. Esto significa que sólo irá si la comunidad ha despedido antes a los misioneros foráneos. La comunidad respondió efectivamente en esta línea, ya que la carta de reconciliación parte de esta situación (cf. *supra* 8.3): Pablo no tiene más que reanudar las relaciones con su comunidad; los misioneros intrusos han desaparecido.

Habida cuenta de que el discurso del insensato constituye el punto decisivo de la controversia para Pablo, es lógico interpretar la carta D desde su perspectiva. El marco de ese discurso sugiere la estrategia más conveniente: la comunidad tiene que dejarle a Pablo decir tonterías. Debe tolerar que presuma. Ya tolera que la esclavicen, que la despojen, la engañen, la menosprecien y la abofeteen los superapóstoles: cinco duras juicios del comportamiento de los adversarios y a la vez cinco definiciones de la falta de libertad y del envilecimiento de la comunidad. En esos comportamientos Pablo es débil, pero él presume de sus debilidades (11, 16-21a). Al final resume diciendo que ha tenido que portarse como un necio, aunque en realidad la comunidad tendría que presumir de él ante los superapóstoles. El no es inferior a ellos en nada, aun no siendo nada, ya que lleva la marca del verdadero apóstol. No tenían nada que envidiar a otras comunidades (12, 11-13).

De lo que Pablo presume ante su comunidad es, sobre todo, de sus sufrimientos apostólicos. Gracias a ellos es servidor de Cristo. Aspira a ser una especie de complemento. Por eso añade al final (11, 30s) el relato de la huida de Damasco (11, 32s; cf. en línea formal 1 Cor 1, 16) para no omitir ningún recuerdo. Quiere, además, que este apartado sobre sus sufrimientos no sea más breve que la descripción de los «apariciones y las revelaciones» (2 Cor 12, 1). Por eso, 2 Cor 11, 21b-33 contiene así el catálogo de penalidades más largo que Pablo haya escrito. El presume, como siervo de Cristo, de sus debilidades porque los misioneros foráneos presumen de su fortaleza. Ellos se consideran siervos de Cristo por sus experiencias extáticas. Con ellas esclavizan a la comunidad y la despojan, hacen exhibición de autoestima y se miran

en el espejo de sus revelaciones. Pablo lo sabe, y tiene que hablar de tales experiencias (12, 1ss).

Como contrapeso literario a la descripción de sus debilidades, Pablo se muestra ahora más parco: refiere en dos frases paralelas y convencionales (12, 2 y 12, 3s), con objetividad, que fue arrebatado al tercer cielo, es decir, al paraíso. Parece que los éxtasis de los superapóstoles se nutrían de estos materiales. Escapaban de su existencia terrena mediante viajes celestiales. ¿Qué es lo que Pablo conoció en ese viaje que fuese similar a lo que proclamaban los superapóstoles de los suyos? El resultado del rapto se expresa en la breve frase final (12, 4b): sus ojos no vieron ninguna topografía celestial; sólo sus oídos percibieron algo, pero la lengua es incapaz de articular palabra.

La existencia de la patria celestial preparada para los fieles (el paraíso) es algo que la fe afirmó siempre (1 Cor 15; 2 Cor 5, 1ss; Flp 3, 20s); pero esa realidad eterna permanece ahora invisible, incluso en el éxtasis (cf. 2 Cor 4, 18). Sólo el Espíritu da testimonio a los cristianos de ser coherederos con Cristo (Rom 8, 16s). Sin embargo, en las condiciones del tiempo presente que son los sufrimientos en este mundo (Rom 8, 18; cf. algo similar en 2 Cor 11, 23ss) queda la esperanza de lo que los cristianos no ven aún, pero aguardan con paciencia (Rom 8, 24s). De nada vale buscar a Cristo en el cielo o en el abismo; él está cerca en el evangelio (Rom 10, 5-8); por eso Pablo no conoció en el rapto ningún otro camino. El «fracaso del viaje al cielo» es, pues, el motivo de que el apóstol hable del rapto, aunque los superapóstoles no lo crean. Es suficiente para hacer ver que no hay ninguna otra revelación con contenido propio aparte del evangelio. La conclusión puede ser lo que Pablo escribió ya a la comunidad: los cristianos, como los apóstoles, llevan el tesoro del evangelio en recipientes terrenos y quebradizos (2 Cor 4, 7; cf. 11, 23ss).

La comunidad no está condenada a tener que descubrir esto por sí misma, penosamente y de modo indirecto, como resultado de un rapto que, en realidad, no tiene ningún resultado y que no es suyo. Pablo se lo enseña directamente mediante otra revelación y le proporciona así la clave hermenéutica para la comprensión de 12, 4b (12, 6-10). Aunque Pablo hubiera querido actuar de otro modo y presumir de sus experiencias celestiales, como hacían los

superapóstoles en la comunidad, la enfermedad se habría encargado de impedirselo. Esto lo explica Pablo, de nuevo, con más elocuencia porque se trata de sus debilidades. Utiliza el lenguaje convencional del relato de curaciones milagrosas (descripción de la enfermedad, súplica de curación y la respuesta autorizada), y emplea también el lenguaje tradicional en la frase bimembre que expresa la respuesta negativa (palabra divina y fundamentación). Pablo presenta, pues, la revelación en un modelo lingüístico supraindividual. En este sentido hay que distinguir entre el plano de las experiencias y el plano narrativo. El relato dice que un ángel de Satanás —Satanás es el tentador (1 Cor 7, 5; 2 Cor 2, 11), que acecha también a Pablo en otros pasajes (1 Tes 2, 18) y que al final será destruido por Dios (Rom 16, 20) pero que ahora está aliado con los superapóstoles (2 Cor 11, 13-15)— le metió un aguijón en el cuerpo. Pablo sufrió una enfermedad (cf. *supra*, 7.3) que le impedía caer en la jactancia. Hasta aquí, la descripción de la enfermedad. Sigue la súplica de curación. Tres veces pidió a Dios la salud, indicando con ello que la súplica anterior no surtía efecto. La respuesta del cielo es definitiva, algo que se puede narrar y anunciar como el evangelio, porque responde al sentido fundamental de éste. Pablo reanuda así el tema del catálogo de las penalidades de 11, 23ss. Las «apariciones y revelaciones» (12, 1) conducen al mismo resultado que los sufrimientos infligidos al apóstol desde fuera en su ministerio apostólico: él será el apóstol débil para que pueda manifestarse la gracia de Dios presente en el evangelio y demostrar su eficacia. Por eso Pablo quiere presumir de sus debilidades y no de su fortaleza, como los superapóstoles que creen ser algo por sus éxtasis. Quiere asumir sus miserias de toda clase porque entonces no sube al cielo del éxtasis como los misioneros, sino que la fuerza de Cristo descende sobre él como fuerza del evangelio (Rom 10, 8s). De ahí que Pablo sea fuerte, paradójicamente, cuando es débil.

Está claro que Pablo entiende su existencia apostólica, como en la carta C (cf. *supra*, 8.4), a la luz de la teología de la cruz, y en este enfoque ve su verdadero antagonismo frente a los adversarios que tratan de superar ya ahora el destino mortal de este mundo (1 Cor 15, 26.54s) ascendiendo al cielo. En lugar de evitar la limitación, la mortalidad, la debilidad y el dolor, pro-

pugna la aceptación de todo eso para poder tomar contacto con el mensaje divino de la reconciliación (2 Cor 5, 20s), presente (2 Cor 12, 9b) ya ahora (2 Cor 6, 2). Se presenta así ante sus adversarios y ante la comunidad, coincidiendo con ellos en lo fundamental, para que su existencia apostólica —como toda existencia cristiana— adquiera credibilidad. Pablo entiende la credibilidad en un sentido contrario al de los misioneros. Estos ofrecen lo extraordinario, la experiencia del éxtasis que trasciende las condiciones terrenas. Acusan a Pablo, en consecuencia, de vivir en medio de las realidades terrenas, y esto es sospechoso a su juicio (10, 2). Pablo insiste en una prueba experimental dentro de las más penosas condiciones del mundo para que se manifieste ahí la fuerza divina, superadora del mundo (10, 3; 12, 7-9). De ese modo aparece el otro Jesús, el otro Espíritu y el otro evangelio (11, 4); en suma, la otra versión del cristianismo.

Uno de los talentos de Pablo consiste sin duda en la profundización sistemática de una amplia serie de problemas y en la iluminación de los principios latentes en ellos; pero nunca deja de lado las circunstancias concretas. Así lo hace en 2 Cor 10-13 antes del discurso del insensato. Los apóstoles (deducción de 11, 5; 12, 11) y servidores de Cristo (11, 15.23), como ellos se denominan, no se limitan a vivir sus éxtasis, sino que traducen en hechos el sentimiento de superioridad que éstos les proporcionan: se presentan con ostentación, provocan la competencia elogiando sus ventajas extáticas como signo de legitimación apostólica, explotan su habilidad retórica y se hacen mantener por la comunidad (conclusiones de 10, 1-11, 15; cf. además 12, 11-13). A Pablo lo descalifican por su conducta contraria y porque, en consecuencia, no demuestra esa legitimidad (cf. 13, 3). Todo esto responde casi exactamente a la situación expuesta en la carta C; pero la apología no hace mención expresa de las cartas de recomendación, y la carta C, en cambio, deja traslucir aún la cuestión de la retórica adecuada al evangelio. Especialmente llamativo es el modo de rechazar atropelladamente las acusaciones lanzadas contra él, o de pasar al ataque. Cabe suponer que 2 Cor 10, 1-11, 15 refleja el estado del debate que Pablo recordaba de la visita intermedia.

Para hacer justicia histórica a los misioneros foráneos hay que señalar que su tenor de vida no era nada llamativo en el mundo

griego de la primera época del cristianismo, y era un fenómeno corriente. Fue Pablo el que se desmarcó de ellos desde el principio. La comunidad corintia conocía bien ese tipo de «superapóstoles» y le resultó mucho más extraña la idea que Pablo les proponía de su apostolado. Lo que refiere Hech sobre los atenienses, siempre ávidos de escuchar novedades (Hech 17, 18-21), era igualmente aplicable a los corintios y a todas las otras ciudades helenísticas de la época. Las plazas, las escuelas de retórica y de filosofía y los puntos de confluencia de las vías comerciales eran siempre lugares de encuentro para heraldos de salvación como los sofistas, poetas, oradores, magos, taumaturgos, etc. Había muchos predicadores itinerantes que ofrecían doctrinas soteriológicas; ¿por qué el cristianismo no iba a utilizar ese recurso propagandístico? No siempre ocurría como en el caso de Pablo y Bernabé en Lистра, cuando fueron considerados como «dioses en figura humana» y querían ofrecerles sacrificios (Hech 14, 11-13); pero no eran nada infrecuentes los contactos extraordinarios y las relaciones con el mundo politeísta y sus dinamismos específicos (cf. Hech 8, 9-11). Y los maestros de la salvación echaban mano de su dominio sobre las fuerzas y facultades humanas, de su elevación sobre lo meramente humano y cotidiano en virtud de su fuerza divina y de su conocimiento secreto de las fuerzas de la naturaleza. Pregonaban su capacidad para proteger a las personas contra un mal destino, librarlas de enfermedades graves y de infortunios, trabar amistad con los dioses para que fueran propicios en la muerte y clementes en el Hades. Otorgaban una cierta superioridad sobre el destino y sobre el mundo; no podían equiparar la condición humana con la de los dioses, pero hacían participar a los hombres en el poder divino y en la perfección, o impedían al menos la perdición y la desesperanza. Podían hacer sentir a los hombres la cercanía de los dioses y les enseñaban que los seres humanos procedían del linaje de los dioses (cf. Hech 17, 28). Como seres superiores, destacados sobre el resto de los mortales, ellos eran mediadores de las fuerzas y las verdades divinas.

Unían a ello un tenor de vida llamativa: intentaban atraer la atención en la apariencia personal, recurriendo a una estética especial o a comportamientos chocantes. La rivalidad era grande y había que utilizar signos ostentosos para que el reclamo fuera efi-

caz. Guardaban las distancias frente al pueblo en el porte exterior, querían impresionar con su conducta, alardeaban de conocer situaciones y personas y hacían valer su superioridad. También en el estilo de vida se apartaban de lo corriente: evitaban la familia, profesaban la pobreza y frugalidad, practicaban la mendicidad o vivían de las remuneraciones por sus discursos, milagros, etc. (cf. Hech 8, 18s), se hacían invitar en las casas, pernoctaban a veces en bosques sagrados, en templos o al aire libre. Llevaban una vida azarosa e incierta por principio, pero también porque al cabo de cierto tiempo eran expulsados de la ciudad por indeseables, o tenían que huir ante la ira de ciudadanos que se sentían estafados. Como no podían realizar a diario milagros o actos prodigiosos (por ejemplo, éxtasis, adivinación del futuro), recurrían a la retórica para captar la atención de la gente. El arte de la elocuencia y la disputa gozaba de gran estimación. El que no brillaba en este campo y no era capaz de persuadir a la gente con una brillante retórica pronto quedaba descartado en la dura competencia. Pero había que demostrar con hechos la fuerza carismática; los recursos preferidos eran los milagros, la profecía, la interpretación de sueños y los fenómenos extáticos. Se vivía una época de avidez por lo maravilloso y se esperaban manifestaciones sobrenaturales.

A esta figura se ajustan en líneas generales los misioneros foráneos de Corinto. Son itinerantes, quieren llamar la atención, poseen una formación retórica superior al promedio, echan mano de todos los recursos, presumen de tener relaciones con el mundo celestial, son extáticos y exigen que la comunidad respete su superioridad, se haga cargo de su sustento y los remunere. Son representantes de una fuerte helenización de la misión cristiana.

Sobre este trasfondo queda patente la diferencia respecto a Pablo. Este tiene una apariencia «débil», es decir, evita la conducta ostentosa y tampoco es capaz de imitar ese estilo de comportamiento. Se niega a ocupar un rango superior en la comunidad, pues en lugar de hacer ostentación de poder y de guardar las distancias quiere estar cerca de ella como un padre o una madre (cf. 1 Tes 2, 7ss; también 2 Cor 6, 11s; 7, 3s). Su predicación va acompañada de «signos y prodigios» (2 Cor 12, 12; Rom 15, 19), pero éstos no son el contenido de su enseñanza ni están destinados a realzar su persona. El verdadero milagro es, para él, el evan-

gelio que se impone por sí mismo. Cuando la predicación del evangelio da origen a las comunidades, Dios está en acción. Pablo no quiere ser remunerado por esa acción divina, aunque sabe que los misioneros han de ser sustentados por las comunidades. Aventaja en éxtasis a los corintios más favorecidos (1 Cor 14, 18), pero esto es un asunto privado; no provoca éxtasis colectivos en la comunidad ni utiliza los raptos para demostrar su superioridad sobre el mundo. Sólo quiere una cosa: anunciar el evangelio con un lenguaje comprensible; y confía en el Espíritu presente en la palabra, que convence a las personas. Quiere presentarles al Cristo crucificado y no al Cristo triunfante (Gál 3, 1; 1 Cor 1, 18ss), y por eso las debilidades y los sufrimientos forman parte de su servicio apostólico. De ahí que renuncie a deslumbrar y persuadir con medios postizos (1 Tes 2, 4s; 1 Cor 2, 3s), como enseñaba la retórica sofista, y sólo quiera evangelizar desde la verdad y con la verdad por delante. En esto sigue una norma ciceroniana, pero no se atiene a la retórica ciceroniana. Su postura deriva de su comprensión del evangelio. Como ya había indicado de modo más general en 1 Tes 2 su diferencia radical respecto a los adversarios helenistas, cabe suponer que adoptó aquí desde el principio una actitud de distancia de ellos y que propuso una especie de antitipo. Su conducta era, a su juicio, la única que respondía al evangelio, y con ella podía demostrar que no era un embaucador ni un misionero que buscara el lucro personal. Hacia frente a la competencia contraponiendo a los fallos de esos misioneros (conducta despótica, remuneración, a veces el engaño) su propia conducta (cf. 2 Cor 1, 12; 2, 17; 5, 11s; 7, 2). Todo hace presumir que los corintios, a pesar de la dureza de la carta D, comprendieron esto y quizá por eso despidieron a los superapóstoles y se reconciliaron con el apóstol de Cristo crucificado. También podemos entender mejor las descalificaciones que hace Pablo de los adversarios (por ejemplo, en 2 Cor 11, 13.20) poniéndonos en su situación.

Hemos referido ya los otros acontecimientos ocurridos entre Pablo y la comunidad de Corinto (cf. *supra*, 7.1; 8.3). Pablo se sintió feliz cuando pudo escribir desde Macedonia la carta de la reconciliación (Cor E) y volvió a recuperar a su querida comunidad: de gran polemista, pasa a ser el Pablo que rebosa alegría y deseo de reconciliación.

LA MISION PAULINA Y LAS COMUNIDADES DOMESTICAS

1. *La realidad social de las comunidades*

La correspondencia corintia, sobre todo 1 Cor, ofrece los datos más interesantes sobre la estructura social de las comunidades. Las cartas dirigidas a los corintios permiten además, en combinación con otras, dibujar unos perfiles claros sobre la organización social de las jóvenes Iglesias como comunidades domésticas. Ambos aspectos van unidos y por eso conviene analizarlos conjuntamente.

Para poder formular un juicio fundado a la luz de la estructura social general, conviene recordar el entramado básico de la sociedad antigua. No interesa partir de un orden social ideal o moderno para observar el cristianismo primitivo; lo que procede es describir las primeras comunidades de las ciudades helenísticas dentro de las condiciones sociales de la época. Para caracterizar los estratos sociales del Imperio romano en la época postaugustana, lo mejor es representar una pirámide dividida en tres partes. La cúspide la ocupaba el estamento romano de los senadores, seguido inmediatamente del estamento ecuestre. Ambos grupos se pueden considerar conjuntamente como cúspide de muy puntiaguda de la pirámide. Este pequeño grupo gozaba hereditariamente de inmensos privilegios. Acumulaban la riqueza, el poder y la educación. El cristianismo paulino no había entrado aún en este primer estamento. La amplia base de la pirámide estaba compuesta por la gran masa de los no propietarios, los esclavos, los mercenarios, los pequeños artesanos, los agricultores, etc. A ella pertenecían la población rural y el proletariado urbano. Entre el estamento superior

y el inferior encontramos la capa media que, promovida por medidas imperiales, ocupaba sobre todo los suburbios y había alcanzado un relativo bienestar con el comercio, la producción o la prestación de servicios. Cuando Pablo evangelizaba las ciudades, se relacionaba sobre todo con esta pequeña burguesía y con el estamento urbano inferior. Dejó de lado la población rural porque centró su actividad en las ciudades helenísticas.

A la luz de estas observaciones podemos examinar los datos corintios. Está claro que una comunidad que tiene sus reuniones en las casas domésticas sólo puede desenvolverse si cuenta con ciudadanos acomodados que prestan sus casas para las reuniones. Es lo que hacen, por ejemplo, Priscila y Aquila (1 Cor 16, 19; Hech 18, 18s; Rom 16, 3), Crispo (Hech 18, 8; 1 Cor 1, 14); Estéfanos (1 Cor 1, 16; 16, 15s) y Gayo (Rom 16, 23; 1 Cor 1, 14); también Febe (Rom 16, 1s). Cabe suponer asimismo que la casa de Ticio Justo (Hech 18, 7) y de Erasto (Rom 16, 23) eran lugares de reunión de la comunidad. La lista de saluciones de Rom 16 menciona varias comunidades domésticas. Otros cristianos (o los mismos) se hacen cargo del alojamiento de apóstoles y enviados en sus casas, viajan o costean los viajes de otros (cf. Rom 16, 23; Hech 18, 7). Según Pablo, cuando Apolo y los misioneros foráneos permanecen en Corinto, son mantenidos por la comunidad (cf. 2 Cor 11, 7ss; 1 Cor 9; cf. también Hech 19, 1; 1 Cor 1, 12; 3, 4-6). Todos los predicadores itinerantes, a excepción de Pablo, son acogidos como huéspedes durante su visita a Corinto. La existencia de diversos bandos (1 Cor 1-4) hace suponer que se reúnen en distintas casas. Entre los abusos que se cometen con motivo de la cena del Señor está el de los ricos que llevan los manjares para la cena común y empiezan a comer antes de que lleguen otros, que no disponen del tiempo a su antojo, y tienen que conformarse con las sobras (1 Cor 11, 17ss). Ya por su cargo, personajes como Crispo, jefe de la sinagoga (Hech 18, 8), Erasto, tesorero de la ciudad (Rom 16, 23), o el temeroso de Dios Ticio Justo (Hech 18, 7), tenían que pertenecer a un estamento alto. De un jefe de sinagoga se esperaba un aporte generoso al sostenimiento de la sinagoga. Un cargo como el de Erasto no se confiaba a un pobre, y su ejercicio tampoco empobrece. Los temerosos de Dios solían pertenecer a la clase alta; y preci-

samente por presiones sociales no se decidían a ingresar plenamente en la sinagoga. Cuando Pablo insta a las comunidades a enviar colaboradores en mayor número y de modo regular, y a mantenerlos para participar en la misión, ello significa que las comunidades estaban en condiciones de apoyarlos económicamente (cf. *supra*, 7.4). Pablo acepta también la ayuda de la «rica» comunidad de Filipos, y Corinto siente celos de que Pablo no le permita hacerse cargo del sustento (cf. *supra*, 8.2): por último, la colecta de Macedonia y Acaya en favor de las comunidades de Jerusalén es muy bien acogida (cf. *supra*, 2). Todo esto apunta a una situación social que no es, desde luego, de pobreza extrema.

Pero, sobre todo, el propio Apóstol da a entender incidentalmente en 1 Cor 1, 26-29 que el estamento acomodado de las ciudades de provincia estaba bien representado en las comunidades. En su línea argumentativa, Pablo tendría que afirmar que en la comunidad corintia no había personas cultas, política o económicamente poderosas y de ilustre linaje, porque Dios elige a los ignorantes, débiles y de baja extracción social; pero dice, en cierta distancia con su esquema teológico de la elección divina, que «no hay muchos» potentados en la comunidad. Esto significa que la comunidad se compone de un estamento urbano superior y otro inferior. A tenor de la situación sociológica general, los «ricos» son menos numerosos en ella que los «pobres»; pero el examen de los nombres que aparecen en los textos hace presumir que la clase acomodada estaba proporcionalmente mejor representada en la comunidad de Corinto que en la ciudad. Lo cierto es que la comunidad cristiana no procedía de un solo estamento social; tampoco era resultado de una selección de tipo profesional o étnico, sino que estaba abierta a «todos». El problema que se planteaba era, por tanto, el de la integración al interior de la comunidad; sin embargo, no se encontraba con los problemas que suelen surgir cuando una comunidad está reservada a determinados círculos.

El examen de la situación sociológica general nos ha permitido ya conocer cómo se formaban las comunidades: como comunidades domésticas. Llama la atención que aquellas comunidades religiosas que desde oriente penetraban en occidente, y que es la ruta que siguió también el cristianismo primitivo, se desarrollaran fundamentalmente al margen de las estructuras familiares. Sólo el

judaísmo de la diáspora se asentaba desde siglos atrás sobre la casa, es decir, sobre la familia. El cristianismo primitivo siguió en este punto la orientación de la sinagoga helenística; pero con tres diferencias decisivas. En primer lugar, el cristianismo primitivo no mantuvo ninguna relación con el templo, símbolo de la unidad en el judaísmo, al que éste hacía un donativo anual y sus fieles peregrinaban, a ser posible, una vez al año con motivo de alguna festividad. En segundo lugar, el judaísmo de la diáspora solía poseer allí donde se asentaba una o varias sinagogas en las que se celebraban algunos actos litúrgicos y se impartía la enseñanza de la *torá*. Tampoco esto suscitó nada parecido en los primeros tiempos del cristianismo. Por último, el judaísmo mantuvo una cohesión genealógica como pueblo elegido. En el cristianismo primitivo no existe nada similar. Así, el cristianismo primitivo de las ciudades helenísticas se asentó sobre la casa de modo aún más decisivo que el judaísmo. La casa de la antigüedad como recinto donde vive la familia pasó a ser el centro de la comunidad local, el lugar de reunión para el cultivo divino, alojamiento para misioneros y enviados, foco de irradiación misionera y marco para la nueva vida cristiana.

La casa de la antigüedad, gobernada por el padre de familia, era el elemento decisivo de la ciudad y del Estado en el Imperio romano. La familia era el único entramado social que conoció la antigüedad. La casa solía ser también fundamental para la economía, porque allí se producía lo que era la base del sustento de la familia. La casa era asimismo de gran importancia para la religión antigua. Por eso gozaba de muchos derechos para el desarrollo y la formación de la vida. De ahí que fuera una opción especialmente afortunada la que hizo el cristianismo cuando eligió la casa como base de su difusión, ya que con ello tomó posesión de una estructura que ofrecía un margen suficiente a las minorías religiosas para desarrollarse.

El cristianismo aprovechó este margen de desarrollo para no llamar la atención de la sociedad pagana, de los magistrados y de los funcionarios romanos de provincias, para que sus miembros pudieran llevar una vida ciudadana normal y sin producir escándalo (cf. 1 Tes 4, 12; 1 Cor 5s). En consecuencia, este cristianismo primitivo no llegaba con ningún programa para cambiar el

mundo. No se propuso resolver el problema de los esclavos, construir una sociedad basada en la justicia social, recomendar una redistribución del poder político, liberar a los grupos oprimidos o desencadenar debates generales sobre los derechos humanos. Ya la esperanza en el inminente fin del mundo cerraba esas perspectivas. Tampoco hay el menor indicio en el cristianismo primitivo de que la participación desigual en el poder, en los bienes o en la categoría social se considerase algo nocivo para la sociedad. No podemos transferir a la antigüedad los debates político-sociales que tienen vigencia desde la época de la Ilustración. Sin embargo, esto sólo representa una cara de la moneda.

Por otra parte, y manteniendo la estructura general de la sociedad, la casa permitía configurar los grupos cristianos como una comunidad escatológica. La casa como espacio para el culto divino y como lugar de la vida cotidiana se convirtió en el recinto donde se practicaba la fe, el amor y la esperanza sin establecer una dicotomía entre la celebración dominical y la vida diaria. Como el cristianismo era una oferta hecha a todos los habitantes de la ciudad, eso significaba que en una casa cristiana se reunían todos, muchos de ellos sin haber mantenido antes, o apenas, relaciones entre sí: pobres y acomodados, esclavos y libres, mujeres y hombres, griegos y orientales, gentes de diversas profesiones, etc. Estamos así ante la tarea decisiva de estas comunidades domésticas, a saber, la cuestión de cómo unir tales piezas sueltas en una comunidad. Se trata de una tarea que no tiene equivalente en ninguna otra comunidad religiosa de la antigüedad, ya que esas comunidades practicaban la selección social y profesional. Aquí tuvo, pues, el cristianismo una tarea especialmente llamativa y ardua que realizar, sin poder echar mano de ejemplos conocidos.

2. *La capacidad integradora de las comunidades*

Las comunidades nacen porque unos mensajeros del evangelio se sienten enviados por Dios, el mensaje es escuchado, de la escucha brota la fe y la fe lleva a invocar al Señor. Así describe Pablo el proceso misionero en Rom 10, 14s. Inmediatamente antes hay una declaración sobre el resultado global de la misión que

es decisiva para nuestro propósito: «No hay distinción entre judío y griego, porque uno mismo es el Señor, generoso con todos los que lo invocan» (Rom 10, 12). La participación indiscriminada en el evangelio, que está abierta a todos y a todos trata por igual, es por tanto el primer y fundamental aspecto en el esfuerzo de integración de las comunidades.

A él acompaña un segundo aspecto: el cristianismo exigía sin duda del individuo mucho valor y la capacidad de distanciarse de su vida antigua, de sus vínculos sociales y de su religión anterior. Pero recibía a cambio, por parte de todos los miembros de la comunidad cristiana, algo nuevo que Pablo describe con lenguaje expresivo en Flp 3, 20s:

«Nosotros somos ciudadanos del cielo,
de donde aguardamos como salvador al Señor Jesucristo;
él transformará la bajeza de nuestro ser
reproduciendo en nosotros el resplandor del suyo,
con esa energía que le permite incluso
someter a sí mismo el universo».

El cristiano se consideró, pues, portador de una esperanza con un poder superior al mundo que prometía a todos los que aceptaban el mensaje una patria situada más allá de toda la caducidad, y que confería a los creyentes una superioridad inigualable sobre el mundo.

Esto no queda en meras palabras. Ese principio estaba respaldado por una vida comunitaria en la que regía la igualdad de todos los miembros. Así decía ya una antigua tradición bautismal antioquena (cf. *supra*, 5.5):

«Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús...
pues todos los bautizados en Cristo
os habéis revestido de Cristo;
ya no hay judío ni griego,
ni esclavo ni libre;
ni hombre ni mujer,
ya que todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 26-28).

El lazo común del bautismo convierte a todos en hermanos de igual rango, sin las diferencias, privilegios y cargas que rigen pa-

ra este mundo perecedero. El que recibió del bautismo se reviste de Cristo, participa en la variedad de los carismas (1 Cor 12-14), puede manifestarse en el culto divino aunque sea mujer (1 Cor 11, 5) y puede actuar también como colaborador con Pablo aunque sea esclavo (Flm). Todos participan en la cena del Señor y es un abuso ponerse a comer sin esperar la llegada de los asalariados y los esclavos (1 Cor 11, 17ss).

Esta igualdad no afecta únicamente a las celebraciones litúrgicas. Esto no cabe esperarlo desde el momento en que la liturgia y la vida diaria del cristiano están ligados a la vida doméstica. En una casa cristiana, los dos cónyuges están comprometidos por la orientación del uno al bien del otro a respetarse y amarse mutuamente (1 Cor 7, 3s). En una casa cristiana cambia asimismo la relación entre amo y esclavo: los esclavos no pueden ser bautizados a la fuerza ni pueden exigir la libertad de sus amos por el hecho de hacerse cristianos, pero unos y otros deben recordar que sus relaciones sociales se asientan sobre una base nueva y que esto ha de tener consecuencias para la conformación de esas relaciones (Flm; 1 Cor 7, 21-24).

El objetivo central de esta igualdad práctica en Cristo es, para Pablo, la salvaguarda de la unidad de la comunidad. Los grupos rivales son un fenómeno ajeno al evangelio y un abuso que impide la integración de la comunidad (1 Cor 1-4). En la comunidad todos deben alabar a Dios, unánimes, a una voz (Rom 15, 6). En la asamblea litúrgica no puede cada cual dar libre curso a su carisma cuando él quiera. Tales desórdenes frustran la celebración común. Son fuerzas centrífugas que deben ceder al respeto integrador y al orden (1 Cor 14). La «edificación» de la comunidad es el objetivo e ideal supremo (Rom 14, 19; 15, 2; 1 Cor 8, 1). La paz interna (Rom 15, 33) y la unanimidad (1 Cor 1, 10) son valores muy estimados. Esta idea de unidad de la comunidad se expresa también muy bellamente en la esperanza de que el Señor que viene al final de los tiempos unirá consigo la comunidad (1 Tes 4, 17; 5, 10).

La integración se vive y se practica poniendo en juego la propia responsabilidad y capacidad de compromiso. Ya el hecho de que Pablo abandone su comunidad poco después de la primera misión, obligado por las circunstancias o con intención de evangeli-

zar en otro lugar, indica el deseo de que las comunidades maduren rápidamente hacia su independencia. A una comunidad tan joven como la de Tesalónica le dice lisa y llanamente que no necesita de sus exhortaciones al amor fraterno porque Dios mismo se encarga de adoctrinarla (1 Tes 4, 9s). Sin duda lo tuvo difícil con los corintios a la hora de seguir proponiendo como guía la libertad sin restricciones; pero evita cuidadosamente imponer una regulación sin previo razonamiento y sin una búsqueda de consenso. Pese a las experiencias corintias, Pablo se mantiene ante los filipenses en la línea de la libertad (Flp 4, 8).

Tampoco tiene inconveniente en llegar a compromisos cuando lo considera posible. Por ejemplo, considera los pleitos sobre propiedad impropias de cristianos, porque un cristiano prefiere sufrir una injusticia antes de causarla a otros; pero si el pleito es inevitable, aconseja que no acudan a los tribunales paganos sino que sea un hermano experto quien dicte sentencia (1 Cor 6, 1ss). Otro ejemplo: es bueno que todos vivan célibes, dada la inminencia del fin del mundo; pero la mayoría no posee este carisma; por eso el apóstol puede proponer una serie de soluciones flexibles en lo concerniente a la vida conyugal, al contrato matrimonial y a la separación (1 Cor 7). También en el consumo de carne sacrificada a los ídolos suaviza la solución radical puesta en práctica por el judeo-cristianismo (cf. Ap 2, 14): no lo prohíbe sin más, sino que propone unas soluciones matizadas que tienen en cuenta el nivel de conocimiento y la consideración a los demás (1 Cor 8; 10, 14ss).

Esta orientación exigió sin duda de las comunidades un gran esfuerzo interior, y no hay que olvidar que las jóvenes comunidades tenían muy escasa práctica de la vida cristiana. Parece que Pablo se inspiró siempre en sus experiencias antioqueñas. En este punto el consenso comunitario fue el instrumento para alcanzar la independencia frente a la sinagoga. Llama la atención que la idea de libertad apenas tenga relevancia en el cristianismo primitivo fuera de las cartas auténticas de Pablo.

3. *La ciudadanía del cielo y el mundo perecedero*

Aparte el problema básico de la formación de las nuevas comunidades, éstas debían regular también sus relaciones con el exterior. Las condiciones marco derivaban de la conciencia que las comunidades tenían de sí mismas. Estas comunidades habían sido elegidas por medio del evangelio para que constituyeran, entre todas, la comunidad escatológica (cf. *supra*, 6.2). Esto no significaba únicamente que debían contar con la inminencia del fin del mundo, sino que eran la comunidad escatológica en un sentido cualificado: habían recibido ya el Espíritu como signo del tiempo final. El evangelio y el bautismo los habían transformado y sólo les restaba esperar la hora de estar con el Señor de modo permanente y definitivo. Su derecho de ciudadanía no era ya el de una ciudad terrena sino del cielo (Flp 3, 20).

Por eso, la actitud ante el mundo era nueva. Pronto se pondrá de manifiesto el carácter transitorio del mundo (1 Cor 7, 31), cuando llegue el día del Señor, que vendrá como un ladrón en la noche (1 Tes 5, 2). La comunidad actual verá ese día (1 Tes 4, 15; Rom 13, 11), ya que el plazo se ha acortado, esto es, queda poco tiempo (1 Cor 7, 29). A este aspecto temporal se añade aquí el aspecto cualitativo: fuera del evangelio, la humanidad no tiene ninguna esperanza (1 Tes 4, 13), y se encuentra bajo la cólera de Dios (Rom 1, 18-3, 20). En esta línea, el paso al cristianismo mediante el bautismo se entendió como una ruptura con el mundo perecedero y perverso: el cristiano pertenecía antes a la humanidad pecadora, pero ahora está santificado (1 Cor 6, 9-11).

Este apunte hace ver que el abrazar el cristianismo significaba afrontar una situación de cambio radical. Tanto más cuanto que el evangelio exigía de los paganos el rechazo absoluto de los dioses. La situación que ellos conocían era diferente: participación en fiestas de diversas divinidades, iniciación a distintos misterios y la posibilidad de adorar, además de Zeus, a una multitud de seres superiores de todo tipo. El mundo helenístico-romano de la religión era tolerante y sincretista. Sólo el judaísmo profesaba el monoteísmo exclusivo. También el cristianismo exige ahora —pese a la flexibilidad que muestra Pablo en 1 Cor 8-10— el rechazo del viejo mundo de los dioses, porque era una señal de la perdición

humana y de menosprecio del verdadero Creador y Redentor. Habida cuenta de que la religión, la cultura, la política y la vida cotidiana formaban en la antigüedad una estricta unidad simbiótica, no es fácil de comprender lo que significó la ruptura que el evangelio exigía en este punto. ¿No era un peligro para la *polis* que los cristianos rechazaran los dioses del Estado, que garantizaban el bienestar de la ciudad? El que rehusaba sellar un contrato invocando a los dioses, ¿era una parte contratante fiable? Si una cristiana, esposa de un pagano, no quería rendir culto a los dioses domésticos con toda la familia, ¿se le podía confiar el gobierno de la casa? Si una familia no aceptaba las invitaciones al culto en los templos, ¿se podía mantener el trato social con ella? Preguntas y más preguntas, que ponen de manifiesto las profundas consecuencias que tenía la profesión cristiana en la vida de las personas.

Si en las relaciones del cristianismo con las religiones antiguas todo era ruptura y confrontación, no se podía, ni se quería, mantener ese conflicto permanente en los otros ámbitos, en la cultura, la política y la sociedad. Hubo numerosas tendencias en esta dirección. Pablo tiene que advertir expresamente en 1 Cor 5, 9s que él no prohíbe todo trato social con los pecadores. El texto interpolado en 2 Cor 6, 14-7, 1 exige que se evite todo contacto con el mundo; pero Pablo y sus comunidades no solían pensar así. Había que distinguir. El cristiano debía preservar una libertad interior frente a todo lo mundano (1 Cor 7, 29-31); pero el apartamiento del mundo pecador debía regir sólo dentro de la fraternidad (1 Cor 6). Obviamente, la santidad de la comunidad sólo se puede realizar mediante la santificación (1 Cor 5s; 1 Tes 4, 1ss), pero eso no justifica ni mucho menos una elevación prematura por encima del mundo.

Existe, ante todo, el orden político de la *polis* con sus diversas autoridades. Los cristianos, en este terreno, no niegan el Estado; reconocen en estas estructuras profanas un sistema ordenador que procede del poder creador divino (Rom 13, 1-7). El judaísmo helenístico de la diáspora había practicado ya, por consejo de Jeremías (Jer 29, 5-7), un comportamiento de adaptación pragmática y de lealtad general a las potencias extranjeras. Aunque se mostró intransigente en la esfera religiosa, quería hacer ver

a los paganos que la actitud ante los gobiernos extranjeros era mucho más cooperativa. ¿No fue el soberano extranjero Ciro un instrumento del único Dios de Israel, que gobierna la historia (Is 45, 1-7)? Por esta tradición se orientaron las jóvenes comunidades cristianas de las ciudades helenísticas. Así, Pablo como portador del Espíritu no tolera que le pidan cuentas (1 Cor 4, 1ss), pero como ciudadano romano no rehuyó los tributos romanos. Precisamente porque las comunidades entraron en conflicto, muy a su pesar, con los poderes públicos (cf. 1 Tes 1, 6; 2, 14; 1 Cor 15, 32; 2 Cor 11, 23-33; Hech 13s; 15-18) más a menudo que la sinagoga de la diáspora, se imponía la cautela: había que mostrar el cristiano no era, por el simple hecho de ser cristiano, un ciudadano desleal o rebelde, ni quería ser considerado como subversivo en la opinión pública. No podía participar en el culto oficial del Estado, pero pagaba los impuestos escrupulosamente (Rom 13, 6s) para dejar claro cuál era el único punto de conflicto.

Por lo demás, los cristianos procuraban comportarse en las relaciones sociales como «hijos de Dios sin tacha» en medio de una gente torcida y depravada (Flp 2, 15), con un «proceder correcto» (1 Tes 4, 12; cf. Flp 4, 8), «haciendo el bien a todos» (Gál 6, 10); acomodándose a las necesidades de los otros (Rom 12, 15) y «no devolviendo mal por mal» (Rom 12, 17). Debían estar en paz con todos, a ser posible (12, 18). La actitud de cara al exterior era, pues, de conducta personal correcta del individuo en las distintas circunstancias. Un mensaje de la comunidad al mundo no existía aún. Se pretendía evangelizar y hacer cambiar así a las personas, pero no se tenía una idea de cómo debía ser un Estado y su sociedad.

Los cristianos fueron algo más beligerantes en un punto concreto: el juicio sobre la conducta moral de su época. Consideraron en términos totalmente negativos la vida moral de los no cristianos (Rom 1, 18ss; 1 Cor 6, 9-11; Flp 2, 15; etc). Los paganos eran pecadores y merecían la reprobación de Dios. Pero ¿había que condenar las normas morales, los usos y las leyes tan tajantemente y tan en bloque, como un mundo viejo y caduco? No: los cristianos tenían la consigna de estar atentos a «todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo

lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya» (Flp 4, 8). Pablo insiste —sobre todo, de cara a los judíos— en que el precepto cristiano del amor cumple la ley del antiguo testamento (Rom 13, 8ss; Gál 5, 14). El apóstol sigue incluso la línea del judaísmo helenístico cuando atribuye a toda persona un conocimiento elemental de la voluntad divina en lo relativo a la vida moral, aunque la persona no se atenga en la práctica a ese conocimiento (Rom 1, 19; 2, 12-16). En medio de un mundo que tocaba a su fin se transparentaba, pues, aún la voluntad del único Creador. Y esto significaba que los cristianos no defendían una moral especial frente a los judíos y los griegos, sino aquello que contribuía en general al desarrollo de la verdadera humanidad. A pesar del estado de perdición del mundo, hay en su discurso ético elementos de verdad y de bien que los cristianos saben valorar como algo acorde con la voluntad de Dios.

Esta valoración tiene dos vertientes: por una parte, el cristianismo, si quería participar en el debate general sobre la conducta moral, debía hacer constar su postura ponderada y selectiva en el ámbito de las normas. Debía contribuir, por otra parte, a mejorar las cosas allí donde constataba los fallos de los no cristianos: la adecuación entre la norma y los actos. En cuanto a lo segundo, cabe suponer sin duda que las jóvenes comunidades asumían los ideales morales con rigor y consecuentemente (cf. Rom 12, 1s; etc.) y que los de fuera lo veían también así. En cuanto a lo primero, Pablo llegó a aportar desde su enfoque cristológico un criterio de selección y discernimiento derivado del amor que Cristo demostró en su vida (Rom 15, 1ss; Flp 2, 1ss).

La visión panorámica de las relaciones de los cristianos con este mundo sería incompleta si no recordáramos que para estas comunidades las estructuras mundanas estaban presentes en sus propias casas. Hemos indicado ya (cf. *supra*, 9.2) cómo las comunidades reelaboraron desde dentro las tensiones entre pobres y ricos, esclavos y libres, y la relación entre mujer y hombre en el seno de la familia. Así pues, aunque las estructuras no constituyeron un tema de debate de cara al exterior, en la realidad interna quedaron impregnadas de espíritu cristiano.

4. *El culto divino en las comunidades domésticas*

La correspondencia corintia —especialmente 1 Cor—, además de ofrecernos unos datos muy concretos sobre la estructura social de una comunidad paleo-cristiana, nos permite también, a veces, lanzar una mirada a su vida litúrgica. No había aún unas formas litúrgicas fijas. Pablo cuidó, sin embargo, de que los elementos básicos fueran los mismos en todas las comunidades (1 Cor 11, 16; 14, 33). En este sentido, el modelo de Corinto se puede hacer extensivo a todo el campo de misión pagano-cristiana, dejando aparte los problemas específicos de la comunidad corintia: los abusos en la celebración de la cena del Señor (1 Cor 11, 17ss), el desorden en los fenómenos pneumáticos (1 Cor 14) y la sobreestima de los sacramentos y su interpretación teológica (1 Cor 1; 11, 17ss: 15, 29).

Pablo distingue varias formas y ocasiones de encuentro de la comunidad, con el nombre común de «reuniones» (1 Cor 5, 4; 11, 17.20.33s; 14, 23.26). Este término, tomado del vocabulario helénístico de asociaciones, muestra ya que se evita el lenguaje cúllico. Pablo utiliza este lenguaje cúllico teológicamente, en sentido figurado, para describir la existencia de los creyentes y su modo de vida (Rom 12, 1s; 15, 16; 1 Cor 1, 30; 5, 6-8; 6, 11; 7, 14; etc). Siguiendo esta línea, las comunidades cristianas fueron las únicas comunidades religiosas de la antigüedad sin un lugar de culto especial, que se reunían en el lugar de la vida cotidiana: las casas privadas (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 19; Flm 2). De ahí también la ausencia de objetos de culto, vestidos, símbolos y preparativos rituales (abluciones y ritos de purificación). Vivir cristianamente era servir a Dios en el mundo; el culto divino en sentido estricto se celebraba en la mesa familiar y en el recinto de las casas. Para la comida ordinaria y para la cena del Señor se reunían en la misma mesa y en el mismo espacio, sin solución de continuidad (1 Cor 11, 17ss).

Hay diversas acciones litúrgicas. Cuando Pablo aborda por separado, en 1 Cor, los problemas de la cena del Señor y los problemas del desbordamiento pneumático en la liturgia de la palabra (1 Cor 11; 14); esto apunta a dos reuniones institucionalmente diversas. Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que Pa-

blo trate conjuntamente en 1 Cor 10, 1ss el bautismo y la cena del Señor: las dos acciones llamadas posteriormente sacramentos. Cabe preguntar también si los problemas especiales como los que se mencionan en Hech 15; 1 Cor 5, 1ss; Gál 2, 11ss, no se solvenaban en reuniones específicas de toda la comunidad. Entonces tendríamos tres tipos de reuniones: reuniones para acciones sacramentales, liturgias de la palabra y reuniones para temas especiales.

Veamos primero los datos sobre las acciones sacramentales. El bautismo se administraba «en el nombre de Jesús (el Cristo)» (1 Cor 1, 13; 6, 11). Sometía al creyente al señorío de Jesús (1 Cor 12, 3) y le hacía participar en la obra soteriológica de Cristo (1 Cor 1, 13). El creyente pasaba a ser miembro de la comunidad cristiana (no sólo de una comunidad doméstica), incorporado «al cuerpo de Cristo» o «a Cristo» (1 Cor 12, 4ss; Gál 3, 26-28); su existencia anterior quedaba invalidada y él formaba parte de la nueva creación (1 Cor 6, 9-11; 7, 19; 2 Cor 5, 17). Recibía los dones del Espíritu (1 Cor 6, 19) y gozaba de carismas (1 Cor 12-14). Quedaba purificado, santificado y justificado (6, 11; 1, 30), y debía vivir de acuerdo con este estado de santificación (5, 1ss; 6, 1ss; 1 Tes 4, 1ss). En el acto bautismal, el bautizando hacía profesión de fe en Cristo delante de la comunidad (en fórmula similar a Rom 10, 9s) y escuchaba una parenesis que iba dirigida también a ésta (Rom 6, 1ss; 1 Cor 6, 9-11.15-20; etc.). Podía participar en la cena del Señor (cf. la secuencia bautismo-cena del Señor en 1 Cor 10, 1ss). En la liturgia de la palabra participaban también los no bautizados (14, 22-25). Los catecúmenos asistían durante cierto tiempo la liturgia de la palabra antes de recibir el bautismo. Parece, sin embargo, que no existían aún unas normas fijas para el catecumenado. El bautismo lo administraban miembros de la comunidad y misioneros (1, 11ss). El hecho de que Pablo bautizase en contadas ocasiones parece ser una excepción en la práctica general (1, 16). Los primeros conversos gozaron de especial consideración en las comunidades (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 15). En Corinto, el bautismo era a la vez una garantía contra la condenación; por eso los parientes (o amigos) ya bautizados se hacían bautizar de nuevo en sustitución de los creyentes que morían sin haber recibido el bautismo (bautismo vicario: 1 Cor 15, 29). No sabemos la difusión que pudo haber tenido esta práctica

en las comunidades. No existen datos de otras comunidades de la época.

La cena del Señor (expresión de 1 Cor 11, 20) se celebraba en Corinto precedida de una comida ordinaria (1 Cor 11, 20ss). No fue ésa la única forma de celebración en el cristianismo primitivo (cf. 11, 25). El núcleo lo formaban las palabras institucionales, que evocaban y transmitían a la comunidad la muerte salvadora de Jesús, al tiempo que anticipaban la parusía del Señor (11, 26). Cabe concluir de 1 Cor 10, 1ss; 11, 27ss que se distinguía bien entre los dones de la comida ordinaria y los dones sacramentales: éstos eran comida y bebida pneumática, numinosa, que «representaba a Cristo» (10, 3s). Por eso Pablo les aplica una denominación propia («fracción del pan», «copa de la bendición», 10, 16) y pueden convertirse en castigo para la comunidad (11, 27ss) —no se debe interpretar directamente para el individuo—. Crean una «comunión» con el Señor glorioso (10, 16; cf. 1, 9) y realizan la «comunión del Espíritu» (2 Cor 13, 13; Flp 2, 1). La comunión de los fieles entre sí se producía en la comida común que tenía lugar previamente. Esta concepción profundamente sacramental de la cena del Señor se correspondía con la concepción del bautismo en Corinto, pero no era la única vigente en el cristianismo primitivo. Aun sin existir un formulario litúrgico, Pablo recogerá en 1 Cor 16, 20-23 elementos y reminiscencias de una liturgia de la cena del Señor en uso. De ella podrían formar parte el beso fraternal, la reprobación de los falsos hermanos y la invocación «Ven, Señor nuestro».

También aparecen algunos elementos de la liturgia de la palabra. No existe aún un orden preceptivo. Los abusos corintios (1 Cor 14) hacen suponer, en efecto, una relativa flexibilidad en la estructura de las celebraciones litúrgicas. Había, obviamente, actos específicos que configuraban una reunión cultural y que eran un componente fijo. Pablo menciona en 14, 6.15s el canto, la enseñanza y los fenómenos pneumáticos como la profecía, la revelación, la glosolalia y su interpretación. En 14, 1ss menciona la oración, la alabanza y el amén de la comunidad; en 12, 1-3, la profesión de fe aclamatoria. Parece que estas manifestaciones solían seguir un cierto orden de sucesión (11, 34; 14, 33.40); pero faltan los detalles que permitan una reconstrucción exacta.

Tenemos ejemplos de algunas formas de oración que no siempre es fácil distinguir entre sí. Pablo hace referencia en 8, 1-6, a la profesión de fe que solía formular la comunidad. En Flp 2, 6-11 cita un himno de la comunidad. Sobre la alabanza hay fragmentos como 1 Cor 1, 3-7; y sobre la acción de gracias, Flp 1, 3ss. Es frecuente la invitación a orar; también a orar por el propio Apóstol (Rom 12, 12; 15, 30; Flp 4, 6; 1 Tes 5, 17; etc.). La enseñanza y la profecía van unidas en las cartas de Pablo a la predicación del evangelio y la exhortación a la vida cristiana. Esas cartas debían leerse también en las celebraciones litúrgicas (1 Tes 5, 27). Cuando Pablo presenta el evangelio en 1 Cor 15 o interpreta en 1 Cor 10; 2 Cor 3; Gál 3-4; Rom 4 pasajes de la Escritura, o redacta una convencional *parenthesis* (Rom 12s; Gál 5s; 1 Tes 4, 1-12), está reproduciendo determinados momentos litúrgicos. La lectura del antiguo testamento sólo consta, sin embargo, en un período posterior (1 Tim 4, 13). ¿Poseían ya todas las comunidades, a poco de su fundación, un ejemplar de los Setenta, o al menos alguna de sus partes? La invocación *pneumática* incluía sin duda la expresión *Abba* (Rom 8, 15; Gál 4, 6), la oración «Ven, Señor nuestro» (1 Cor 16, 22; Flp 4, 5; Ap 22, 20; Did 10, 6) y la aclamación «Jesús (es) Señor» (1 Cor 12, 3). Se constata, pues, que también el «Espíritu» utiliza formas y contenidos fijos; no se expresa sólo en pura espontaneidad y de modo imprevisible. En cualquier caso, pasajes como 1 Tes 5, 19s; 1 Cor 14; Gál 3, 1-5; Rom 12, 11 invitan a pensar que se quería deliberadamente que la estructura del culto estuviese guiada por el Espíritu y, por tanto, fuese abierta. La actitud interior es de alegría y júbilo (Flp 4, 4). La impresión global que sacamos de las cartas paulinas es que la predicación de Cristo y la *parenthesis* ocupaban un lugar central. Los apóstoles y misioneros hablaban como invitados. Y sabemos por 2 Cor que los «superapóstoles» causaban sensación en la comunidad.

El día y la hora de celebración del culto divino son cuestiones no aclaradas aún por los historiadores. Se sabe que el domingo, como día de la resurrección del Señor, gozaba de una relevancia especial (1 Cor 16, 1s; Hech 20, 7; Ap 1, 10; Did 14, 1), sobre todo la noche anterior, cuando se solía hacer el ágape principal (1 Cor 11, 21s). Tampoco cabe excluir los días labora-

bles para las celebraciones litúrgicas (IgnEph 13). Aparte de la relevancia otorgada al domingo, había usos diversos en las comunidades. No existían aún los ministerios destinados a la dirección litúrgica. Había lógicamente una distribución de tareas: el dueño y la señora de la casa tenían un papel relevante en el culto doméstico (Rom 16, 1s; 1 Cor 16, 15s; 1 Tes 5, 12s), sobre todo en el ágape. Las mujeres podían manifestarse con igualdad de derechos en las asambleas litúrgicas (Gál 3, 26-28; 1 Cor 11, 5; en cambio 1 Cor 14, 33-36 es una adición en la línea de 1 Tim 2, 11§). El desorden en la liturgia de la palabra en las asambleas de Corinto supone una normativa poco rígida y basada en el consenso. Corinto otorgaba una cierta prioridad a los glosolalias. Pablo quiso restarles protagonismo y favorecer el discurso comprensible; también trató de limitar el número de intervenciones. Eso constituyó una nueva normativa para los corintios. Lo normal fue sin duda la prioridad del discurso comprensible (1 Cor 14, 15s). Así tenía que ser, entre otras razones, por la orientación misionera originaria del servicio de la palabra (14, 22ss). Pablo trata, pues, de reorientar a los corintios hacia lo normal y corriente. El beso santo se impuso pronto como un uso cristiano para saludo y despedida (Rom 16, 16; 1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 12; 1 Tes 5, 26). La participación del cristiano en el culto divino, especialmente en la cena del Señor, excluía cualquier participación en un acto cultural pagano (1 Cor 10, 14-22) y no respetaba los preceptos rituales judíos.

Sobre las asambleas generales no hay mucho que hablar. Se celebraban cuando surgían asuntos importantes (cf. Hech 15; 1 Cor 5, 1ss; Gál 2, 11ss), temas que afectaban a todas las comunidades y debían abordarse en común: la expulsión de la comunidad cristiana no podía regularla una comunidad doméstica con una simple prohibición, ya que un pecador público no debía encontrar acogida inmediata en otra comunidad doméstica. La colecta para Jerusalén tampoco incumbía a una comunidad doméstica, sino que era tarea de una ciudad o provincia y requería por tanto una planificación común (cf. *supra*, 2). Nunca faltaban ocasiones, cada cierto tiempo, para celebrar estas reuniones plenarias. No sabemos si iban acompañadas de la celebración litúrgica común.

Los datos que ofrece el cristianismo primitivo sobre las celebraciones litúrgicas permiten constatar que los cristianos hicieron

una aportación propia e innovadora en este terreno. Es cierto que el culto cristiano tomó prestados muchos elementos del culto sinagoga (como la profesión de fe, la oración, la lectura e interpretación de los libros sagrados), y que la comunidad de Corinto recurrió a ideas helenísticas para entender la cena del Señor; pero hizo del anuncio de Cristo y su comprensión el fundamento y fin de las acciones litúrgicas y sólo con este fin se apropió una tradición preexistente.

LA ULTIMA VISITA A MACEDONIA Y ACAYA

1. *El viaje de la colecta*

Pablo había proyectado otro viaje desde Efeso a Europa (1 Cor 16, 2.5-9), pero los sucesos ocurridos en el invierno del 54/55 d. C. le fueron desfavorables (cf. *supra*, 7.1) y tuvo que suspender los planes: fue arrestado y su vida corrió peligro, del que logró escapar en la primavera del 55 d. C. —probablemente por la acción resuelta y temeraria de Priscila y Aquila—. Así pudo abandonar Efeso clandestinamente. Nunca volvió a ese teatro de operaciones y tuvo que preparar el viaje a Europa en otras condiciones.

La primera ciudad que Pablo visitó después de la fuga de Efeso fue Tróade (2 Cor 2, 12). Esta ciudad, al noroeste de Asia menor, está dominada por el monte Ida y es el punto de partida natural para el paso a la Macedonia europea. Según Hech 16, 8, la ciudad había servido ya de puerta de entrada al comienzo del primer viaje de Pablo a Europa. Los griegos, a la inversa, habían considerado esta localidad como un punto de apoyo importante para la colonización y conquista de Asia menor. Así, Alejandro Magno libró una gran batalla a orillas del Gránico, próximo a la ciudad, cuando partió para la conquista de Persia. No parece que el apóstol utilizara esta vez la ciudad de Tróade como mero lugar de paso. Todo hace pensar que planeó en ella una actividad misionera. Pablo habla también del éxito de su anuncio del evangelio (2 Cor 2, 12). Sin embargo, la comunidad quedó inmersa en la oscuridad de la historia. Parece que Pablo tuvo consigo a Timoteo (cf. 2 Cor 1, 19), que lo acompañó al

menos hasta Corinto (Rom 16, 21), aunque Hech 19, 21s dé una versión algo diferente. Pablo estaba en cambio a la espera de Tito, que le traería las ansiadas noticias favorables de Corinto (2 Cor 2, 13).

La espera de la llegada de Tito debió de ser larga. Si en Efeso Pablo había aguardado en vano el regreso de Tito, ahora partió también de Tróade sin haber aparecido su colaborador. La inquietud por la comunidad corintia le iba consumiendo. Pasó a Macedonia y después describió su situación en ese momento: no encuentra reposo, sufre toda clase de penalidades, luchas externas y angustias interiores (2 Cor 7, 5). Esto último parece referirse a Efeso; pero las luchas externas aluden posiblemente a la situación de Galacia: Gál fue la respuesta de Pablo a los judaizantes infiltrados, de los que había oído hablar antes de partir de Efeso.

No es posible precisar cuándo se produjo la llegada de Tito. Así se expresa Pablo ante las buenas noticias que le traía su fiel colaborador: «Pero el Dios que consuela a los humillados, nos consoló con la llegada de Tito, y no sólo con su llegada, sino también con el consuelo que le habíais proporcionado comunicándonos vuestra añoranza, vuestro pesar, vuestro celo por mí hasta el punto de colmarme de alegría» (2 Cor 7, 6s). Tito, pues, había tenido pleno éxito en su ardua y complicada misión. El apóstol se sintió feliz de haber recuperado a su amada comunidad de Corinto.

Pablo habló sin duda en Filipos y en Tesalónica de su reconciliación con Corinto, ya que visitó sin duda ambas ciudades en su viaje por Macedonia. Fueron sus últimas visitas a aquellas comunidades. Estimulado con las buenas noticias de Corinto, habló también en Macedonia sobre la colecta en curso desde un año atrás en la capital de Acaya. Las comunidades macedónicas se sumaron espontáneamente a esta iniciativa (cf. *supra*, 2). Una colecta de ese tipo realizada en una provincia entera lleva su tiempo. Pablo pasaría el invierno en Macedonia (55/56 d. C.). En este tiempo maduró su plan de llevar consigo la colecta desde Grecia a Jerusalén, para abandonar después la parte oriental del Imperio romano y partir finalmente (cf. *supra*, 6.1) para Roma y España (2 Cor 8, 18-24; Rom 1,15; 15, 22-29). Envio de nuevo a Tito a Corinto, acompañado de dos macedonios. Pablo quiso obviamente re-

forzar por su parte la oferta de reconciliación de los corintios y dar nuevo impulso a la colecta, dando cuenta de la participación de los macedonios en la misma (carta E a Corinto: 2 Cor 1, 1-2, 13; 7, 5-16; 8s).

La importancia de esta colecta ha sido un tema muy debatido. Hemos indicado ya algunos datos (cf. *supra*, 2) que pueden ser referencias importantes para valorar los donativos destinados a Jerusalén: de Gál 2, 10 se desprende que Pablo y Bernabé se comprometieron, como representantes de Antioquía, a apoyar económicamente a Jerusalén. La situación histórica y el marco de la asamblea no permiten concluir que los cristianos de origen pagano se hubieran comprometido en general con esta iniciativa. Así lo indica el hecho de que las fundaciones de los seguidores de Esteban no hubieran participado y que la posterior misión independiente de Pablo perteneciera aún al futuro. No obstante, Pablo se sintió obligado de por vida a cumplir la palabra que dio en la asamblea de los apóstoles. En cualquier caso, Pablo insiste siempre en el carácter voluntario de la colecta cuando pide su participación a las comunidades (por ejemplo, 2 Cor 8, 3s; 9, 2.7).

El compromiso que Pablo asumió en Jerusalén no formaba parte en realidad de la decisión de la asamblea. Pablo lo señala expresamente en Gál 2, 10. La resolución es independiente de este acuerdo adicional. Pablo lo entiende como un compromiso personal con Jerusalén después de su partida de Antioquía, y evita expresarlo en términos jurídicos. Por eso la colecta no ofrece ninguna analogía con el tributo del templo, obligatorio para todos los judíos. Los conceptos adecuados no son los de tributo o derecho, sino los de dádiva y aportación. Pero el carácter de aportación tampoco debe equiparar la colecta con el área, más amplia, de los donativos de simpatizantes y prosélitos en favor de Israel. Pablo nunca hace referencia a este marco general, y sus comunidades nunca lo entendieron así. En cualquier caso, Pablo conocía, como antiguo fariseo, la conciencia sinagoga que se expresaba en esa práctica: la de ser superiores a los pueblos paganos. Como Pablo defendía precisamente la igualdad de los pagano-cristianos, no podía contemplar la colecta en esa perspectiva. No lo habría aceptado ni entonces en Jerusalén ni posteriormente. Ade-

más, las limosnas en favor de Israel eran por naturaleza donativos de particulares. La colecta paulina se basa en donativos de provincias de la Iglesia.

La colecta estaba destinada a los cristianos pobres de Jerusalén, pues tal es el sentido de la expresión «los pobres de entre los santos» (Rom 15, 26); los cristianos de Jerusalén eran «los santos» (Rom 15, 25.31). Había entre ellos una proporción no cuantificada de pobres a los que la comunidad de Jerusalén apenas podía atender. A ellos iba destinada la colecta. Hech 2, 44s; 4, 32-37; 5, 1-11; 6, 16 no permiten conocer con certeza las causas de aquella situación. Lucas, principal fuente de información en este punto, intenta describir —por lo que sigue después— una primera época modélica del cristianismo recurriendo a la utopía social pitagórica; pero históricamente parece que la situación de Jerusalén se produjo por la creencia cristiana en la inminencia del fin del mundo y en el papel escatológico reservado a Jerusalén como punto soteriológico de encuentro con el Hijo del hombre. Cabe suponer que los cristianos galileos quisieran esperar con los de Jerusalén, en la ciudad de Sión, al Resucitado como personaje salvador escatológico, abandonaran sus medios de supervivencia en Galilea, vivieran como pobres en Jerusalén y dependieran de la beneficencia de los otros cristianos de allí. En cualquier caso, no existió ningún «comunismo de caridad» (renuncia a la posesión individual de todos los medios de producción) o una puesta en común voluntaria de todas las ganancias como estilo de vida de toda la comunidad. Como quiera que sea, Pablo no se interesó nunca por averiguar las causas de la relativa pobreza de la primera comunidad de Jerusalén. Entendió que su pobreza fáctica era suficiente para que también en este caso cada cual llevase las cargas de los otros (Gál 6, 2), y que era preciso hacer el bien a todos, sobre todo a los creyentes (Gál 6, 10).

Partiendo de esta base, Pablo puede aducir motivos teológicos que realcen el valor y el sentido de la colecta. Escribe en 2 Cor 8, 8s: «No es que os lo mande... es para comprobar si vuestra caridad es genuina; porque ya sabéis lo generoso que fue Jesucristo: siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza». Los corintios, pues, se han de guiar por la «ley de

Cristo», válida para todos los cristianos por igual (cf. Gál 6, 2). Poco más adelante añade Pablo otro criterio (2 Cor 8, 13s) cuando habla de un término medio entre carencia y sobreabundancia, indicando así la obligación obvia de reparto de bienes que tienen los cristianos (2 Cor 9, 13). En Rom 15, 26s, en fin, declara que «Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén... Se lo debían, pues si todos los pueblos han compartido sus bienes espirituales, les deben a su vez una ayuda en lo material». Si los otros pueblos participaron en el evangelio llegado de Jerusalén (cf. Rom 15, 19), deben compartir ahora sus bienes con los cristianos de Jerusalén. Pablo insiste, pues, en la reciprocidad del dar y recibir dentro de la única Iglesia de Jesucristo. La colecta pasa a ser un lazo de unión entre judeo- y pagano-cristianos. Es «servicio» (2 Cor 8, 4; 9, 1.12s) y (acto de) «comunidad» (2 Cor 8, 4; 9, 13). Esta idea de comunión hace que Pablo no renuncie a llevar personalmente el producto de la colecta (cf. *infra*, 15.1) a pesar de los problemas que le pueden surgir en Jerusalén (Rom 15, 30-32). En efecto, el frente judaizante, del que nos ocuparemos pronto, hace que Pablo vea en la colecta un test para comprobar si el judeo-cristianismo reconoce la igualdad de rango del pagano-cristianismo, o si niega esa igualdad pese a la resolución de la asamblea de Jerusalén.

Seguendo con los sucesos del viaje de la colecta, Pablo sufre nuevos contratiempos después de abandonar Filipos y también Macedonia: los judaizantes le siguen los pasos camino de Europa. Su comunidad de Filipos está amenazada. Pablo tiene que defenderse de nuevo contra el frente anti pagano-cristiano del judeo-cristianismo. Escribe Flp B (cf. 10.2 y 12.4). Al menos desde ahora sabe de fijo que su viaje a la Jerusalén judeo-cristiana con la colecta de las comunidades pagano-cristianas le va a crear graves problemas (Rom 15, 30s). La colecta de la caridad se convierte así en una última prueba para conocer la actitud de Jerusalén hacia el pagano-cristianismo.

Corinto fue la última estación del viaje (56 d. C.). Si nos fiamos de Hech, Pablo pasó en la ciudad, con motivo de la colecta, alrededor de tres meses (Hech 20, 2s) y escribió en ella —una vez finalizada con éxito la colecta en la ciudad y en Acaya— la

Carta a los romanos (Rom 15, 25-32; 16, 21-23). Esta carta es el último escrito que poseemos de Pablo y, por varias razones, podemos decir que es también su testamento: lo es sobre todo porque en ella alcanza su teología, de modo singular, la madurez sistemática (cf. *infra*, 13.3). Según la Carta a los romanos, Pablo parte inmediatamente para Jerusalén. Hech confirma que alcanzó su objetivo (Hech 21). Pero aquí empieza un nuevo tramo en la vida de Pablo del que ya no poseemos documentos paulinos.

En una visión global constatamos que este viaje por Europa con motivo de la colecta supuso para el apóstol la ansiada reconciliación con Corinto y el gran éxito de la colecta en Macedonia y en Acaya; pero se avecinan malos tiempos para el campo misional, que Pablo quiere abandonar ahora definitivamente (Rom 15, 23s): los judaizantes cuestionan su obra misionera pagano-cristiana, no sólo en Asia sino también en Europa. Pablo teme encontrar graves problemas al entregar la colecta en Jerusalén. ¿Corre peligro de nuevo, y a pesar de la asamblea de los apóstoles, la unidad de la Iglesia compuesta de judeo-cristianos y pagano-cristianos? Al dirigirse a la mitad occidental del Imperio romano, Pablo deja a su espalda, en oriente, una situación nada tranquilizante. Acaba de librarse del peligro efesino y prevé ya nuevos peligros en Jerusalén. Por lo visto, Pablo y sus comunidades están en crisis permanente.

Conviene establecer la cronología de este período. Dejando aparte la carta de reconciliación dirigida a Corinto, que pone fin con cierto retraso, por decirlo así, a la correspondencia corintia, la producción literaria de estos dos años consiste en las dos cartas que contienen el mensaje de la justificación; consiste, pues, en la elaboración de una teología que ha ejercido una influencia decisiva, no inmediatamente, pero sí en el curso de la historia de la Iglesia. Pablo no pudo sospechar este fenómeno, sobre todo por el hecho de que su esperanza se cifraba en la inminencia del fin del mundo.

Como conclusión y continuando el cuadro sinóptico del final de la sección 7.1, resumamos en una tabla cronológica los acontecimientos de este período:

SUCESO	NOTAS	CRONOLOGÍA
1 De Efeso a Tróade. Estancia en Tróade. Exito de la misión. Timoteo acompaña a Pablo hasta Corinto	2 Cor 2, 12 2 Cor 1, 1; Rom 16, 21 (difiere Hech 19, 22)	55
2 Viaje Tróade-Macedonia. Gál	2 Cor 7, 5; Gál 4, 13	55
3 Tito vuelve de Corinto con buenas noticias y Pablo llega a Macedonia	2 Cor 2, 13; 7, 13-16: larga pausa desde la segunda visita (2 Cor 1, 23)	55
4 Pablo está en Macedonia (donde pasa el invierno); los macedonios participan en la colecta de Acaya	2 Cor 8, 3s; 9, 2s	invierno 55/56
5 Pablo decide ir de Corinto a Jerusalén, para viajar después a Roma y España	2 Cor 8, 18-24; Rom 1, 15; 15, 22-29 (cf. Hech 19, 21s)	55/56
6 Carta E a Corinto: «carta de reconciliación»	= 2 Cor 1, 1-2, 13; 7, 5-16; 8s. Situación: 2, 13; 7, 5ss; 8, 6.16-19	55/56
7 Carta B a Filipos	= Flp 3, 2-21; 4, 8s, escrita después de la segunda visita a Filipos (Flp 3, 18), que se sitúa en la cronología de n.º 4	56
8 Estancia en Corinto (tercera visita): «visita de la colecta»	3 meses según Hech 20, 2s; Rom 15, 25s; 16, 22	verano 56
9 Rom como «testamento» de Pablo	Desde Corinto: Rom 15, 25-32; 16, 21-23	56

2. *Judeo-cristianismo contra pagano-cristianismo*

El último invierno que Pablo pasa en Efeso se caracteriza, entre otras cosas, por las noticias que recibe de la infiltración de la misión judaizante en sus comunidades de Galacia (cf. *supra*, 7.1). Su salida clandestina en la primavera del 55 en dirección a Macedonia no le permite hacerse cargo de la situación de Galacia. Por eso escribe la Carta a los gálatas en viaje por Macedonia. El «viaje de la colecta» requería toda su atención; por eso el nuevo peligro al nordeste de su campo misional le sorprendió sin duda desprevenido. Le vino, a destiempo, por decirlo así, ya que la controversia que suscitó estaba zanjada desde la asamblea de los apóstoles (cf. *supra* 5.2) y era a su juicio un debate superfluo.

Con gran disgusto del apóstol, el conflicto con los judaizantes no se limitó a Galacia. Después de haberse detenido en Filipos durante su viaje por Macedonia, y una vez abandonada la comunidad, le llegaron noticias de que los judaizantes se proponían visitar también Filipos, pasando de Asia a Europa y siguiendo los pasos del Apóstol. Pablo actuó en analogía con la situación gálata: llevó adelante sus planes de viaje y escribió a la comunidad Flp B (cf. *infra*, 12.2 y 12.4). El «viaje de la colecta» se caracterizó así, entre otras cosas, por la controversia del apóstol con esta misión hostil.

Cabe suponer que Pablo se refiere también a los judaizantes en la advertencia de Rom 16, 17-20. La Carta a los romanos coincide cronológicamente con el «viaje de la colecta» (cf. *infra*, 13.2) prevé problemas con los judeo-cristianos judaizantes a raíz del viaje a Jerusalén para la entrega de la colecta (Rom 15, 31; cf. *infra*, 15.1). También llama la atención, pese al carácter convencional del perfil de los adversarios en Rom 16, 17s, la afinidad de este texto con Flp 3, 18s. El que hace esta advertencia en Rom contra falsas doctrinas (cf. 13.2) parece reconocer que estos adversarios no han llegado aún a la capital del Imperio; pero Pablo cuenta con una próxima amenaza para la comunidad romana (Rom 16, 19). Insta a la comunidad a combatir al enemigo común y confía que Dios aplastará a Satanás bajo sus pies (Rom 16, 20a); así había anatematizado también a los judaizantes en Gál y en Flp B.

¿Cómo era en concreto este frente judaizante? El género literario de la polémica que utiliza Pablo (cf. *supra*, 7.2) aconseja la

prudencia. Pablo no había conocido personalmente a estos adversarios en Galacia ni en el viaje a Filipos (cf. Gál 1, 7; 5, 7.12; 6, 12s; Flp 3, 2.4; Rom 16, 17s); pero, aparte de las noticias recibidas de Galacia (¿cómo, si no, pudo averiguar Pablo los hechos concretos referidos en Gál 4, 9s?), conoce directamente la postura de los adversarios por la asamblea de los apóstoles (cf. *supra*, 5.2) y tuvo un buen acceso a ella en su fase precristiana como fariseo de estricta observancia (cf. *supra*, 3, 2). El historiador, por su parte, puede inferir el origen judío por el punto programático central: la obligatoriedad de la circuncisión (Gál 5, 2s.12, 6; 12s; Flp 3, 2-5), o al menos, puede estudiarlos desde este trasfondo. Aunque Pablo se refiere siempre a estos adversarios en términos descalificativos y polémicos, no parece que deje de acertar en lo sustancial ni que la reconstrucción actual falle totalmente en la descripción de sus rasgos fundamentales.

Los judaizantes eran un grupo extremista en el seno del judeo-cristianismo. La palabra «judeo-cristiano» es un término artificial construido por historiadores modernos. Ninguna comunidad del cristianismo primitivo se aplicó ese calificativo. El término engloba a todos los creyentes que eran de origen judío, circuncidados y cristianos al mismo tiempo. Si los cristianos de Galacia, por ejemplo, se hacían circuncidar (pasando a ser prosélitos), observaban la ley judía y seguían siendo cristianos, pertenecían también al grupo judaizante.

Con arreglo a esta definición, el judeo-cristianismo abarcaba la comunidad palestina primitiva, las comunidades galileas, el círculo de Esteban y sus primeras fundaciones misioneras, incluidas las primeras comunidades de Alejandría, Efeso y Roma, los adversarios de Pablo en la asamblea de los apóstoles, en Galacia y en Filipos, y también los que se mencionan en 2 Cor 10-13 (cf. 11, 21ss). El cristianismo primitivo comienza siendo judeo-cristiano. La misión antioquena y después la misión paulina independiente son las excepciones decisivas de fundaciones misionales pagano-cristianas. El inesperado éxito que acompañó a la misión entre paganos hizo que las tensiones entre judeo-cristianos y pagano-cristianos se convirtieran en una nota decisiva de la primera generación cristiana.

En el período pospaulino, comunidades como la de la fuente de los *logia*, la de Mateo, la del cuarto evangelista, la de Santiago y la del Apocalipsis de Juan presentan una figura inequívoca-

mente judeo-cristiana, aunque fueron rompiendo lentamente con la sinagoga entre conflictos más o menos graves (compárese Mt con Jn). La suerte del judeo-cristianismo en este período depende de dos acontecimientos básicos: la rebelión antirromana de 66-71/72 d. C. y la constitución de la ortodoxia farisea con el sínodo de Yabne o Yamnia bajo Gamaliel II, alrededor de 80 d. C.

El año 66 d. C. aproximadamente se produjo ya el éxodo de judeocristianos a Pella, en Jordania oriental, por su actitud antifanática, para no verse involucrados en acciones de los zelotas (Eusebio, HE III, 5, 3). De ese modo perdieron la ciudad santa de Jerusalén como su vínculo de unidad, como la perdería más tarde el judaísmo en general. Ese éxodo tuvo sus motivaciones concretas: el dirigente principal de los judeo-cristianos en esa época, Santiago, el hermano del Señor, había sido ejecutado por instigación del sumo sacerdote Anán II, entre la salida del gobernador Festo y la entrada en funciones de Albino (62 d. C.; cf. F. Josefo, *Ant.*, 20, 197-200; Hegesipo en Eusebio, HE II, 23, 11-18). Este hecho se puede considerar como señal de persecución contra los judeo-cristianos de Jerusalén: se daba muerte al cabecilla para escarmiento de sus miembros. Santiago murió en Jerusalén, la ciudad de Sión, por las mismas fechas que Pablo en Roma, la capital de occidente. En cualquier caso, la huida a Pella fue efecto de una presión exterior, demostrada en la muerte de Santiago.

Una vez perdida la guerra del celotismo —cuya pretensión de enfrentarse a la potencia militar de Roma era descabellada y estaba condenada al fracaso desde el principio—, las fuerzas moderadas, representadas por los fariseos, asumieron el papel preponderante en el judaísmo y pronto excluyeron a todos los grupos «heréticos» e incómodos del judaísmo; de ese modo los fariseos encarnaron la primera ortodoxia rabínica, liquidando el pluralismo que había existido en el judaísmo antes de 70 d. C. El signo visible de esta nueva época fue la excomunión de todos los «herejes», como consta en la *Plegaria de las dieciocho bendiciones*, del año 90 d. C. aproximadamente. Aunque esta oración oficial de la sinagoga no se refería únicamente o de modo especial a los judeo-cristianos, lo cierto es que ellos no podían maldecirse a sí mismos en los actos de culto de las sinagogas. Por eso no pudieron seguir mucho tiempo en la sinagoga, aunque por razones teológicas querían mantenerse unidos a ella.

El judeo-cristianismo tuvo que superar dos crisis graves en el siglo I d. C.: el auge del pagano-cristianismo, que venía a cuestionar su posición y a competir con ella, y los años de la rebelión antirromana, años oscuros para el judaísmo en general. Ese cuestionamiento, entre otras causas, hizo que se multiplicaran los intentos de formar un núcleo doctrinal unitario; el fenómeno afectó también al judaísmo, que se había caracterizado hasta el año 70 d. C. por la existencia en su seno de diversas corrientes. Dentro de esta búsqueda de la identidad, los judeo-cristianos de actitud contraria a los pagano-cristianos ocupaban un extremo y los judeo-cristianos de orientación pagano-cristiana a los que hace referencia 2 Cor 10-13, por ejemplo, ocupaban el otro extremo. En medio quedaban aquellos que aceptaron la resolución de la asamblea (cf. *supra*, 5.2), pero también aquellos que más tarde le pusieron limitaciones, como los seguidores de Santiago en Antioquía (cf. 5.3) o los que, como Pablo, defendieron una teología pagano-cristiana con todas sus consecuencias al exigir a los judeo-cristianos en sus fundaciones misionales la integración en la comunidad-base pagano-cristiana (cf. el reproche de Hech 21, 21). De ser correcta esta descripción en líneas generales, quedan en claro dos puntos: dado que apenas había un margen de diálogo entre los adversarios de Pablo en Galacia y los mencionados en 2 Cor 10-13, Pablo debió convertirse en el adversario principal para aquellos que negaban legitimidad a la Iglesia pagano-cristiana. Llama la atención que desde la asamblea de los apóstoles no se dialogue ya directamente con Pablo y se quiera forzar en cambio a sus comunidades de misión a aceptar la ley y entrar en la sinagoga. Estos judeo-cristianos que eran programáticamente contrarios a los pagano-cristianos, es decir, judeo-cristianos los judaizantes, oponían a la misión paulina una misión propia, porque a su juicio las comunidades pagano-cristianas no tenían razón de ser. De ahí su insistencia en la obligatoriedad de la circuncisión.

Los judaizantes aparecieron con la fundación de comunidades pagano-cristianas en Antioquía. Esto dio origen a su formación. Por eso su primera referencia histórica es la de Hech 15, 1.5; Gál 2, 4, que hablan de la prehistoria de la asamblea de los apóstoles y de la asamblea misma respectivamente. Por estos datos cabe concluir que su centro fue la comunidad primitiva de Jerusalén (cf. Gál 6, 12s). Su actitud originariamente farisea se ajusta asimismo a esta

hipótesis, aunque no conviene insistir en este dato meramente lucano. ¿No fueron precisamente los fariseos los que quisieron imponer a todo el pueblo la ley de Moisés, incluidos los preceptos de pureza ritual? ¿no había perseguido Pablo el fariseo a los cristianos de Damasco... movido por el celo de la ley? Los adversarios de los judaizantes son, pues, al principio los antioquenos. Los judaizantes, a pesar del respaldo que encontraban en el judeo-cristianismo de Judea, se sometieron en la asamblea. Su programa de unidad cristiana «hay que circuncidarlos (a los pagano-cristianos de Antioquía) y mandarles que guarden la ley de Moisés» (Hech 15, 5; cf. también Jn 3, 3.5; 3, 27; 5, 19; 6, 44.65; 9, 33) no logró imponerse. La unidad en Cristo no se realiza mediante la ley sino mediante el evangelio, el Espíritu y el bautismo (cf. *supra*, 5.2). Los judaizantes nunca se resignaron a este fracaso de Jerusalén y llegaron a formar un grupo que combatió incluso la resolución de la asamblea. Las cláusulas de Santiago (cf. *supra*, 5.3) tampoco eran suficientes para ellos, porque el cristianismo no puede permitir, a su juicio, tanta permisividad ante la ley. Su centro es Jerusalén. Por eso aparecen como foráneos en Galacia y en Filipos.

El incidente antioqueno no es un capítulo en la historia de los judaizantes, ya que en él se reconoce en principio a las comunidades pagano-cristianas y se trata únicamente de la recepción de algunos elementos judeo-cristianos (cf. *supra*, 5.3); no se habla de preceptividad de la circuncisión. Parece que los judaizantes redujeron de momento sus actividades, ya que eran los perdedores frente a una amplia y respetable mayoría. Poco podían hacer contra las grandes figuras cristianas de la época, pues no contaban con un portavoz de prestigio, y su fuerza radicaba en el grupo. Sólo redoblaron el esfuerzo en forma detectable para el historiador a mediados de los años cincuenta. Pablo había llevado a cabo con gran éxito su misión independiente con los dos grandes centros de Corinto y Efeso; sólo entonces, hacia el año 55 d. C., intentaron de nuevo los judaizantes dar al rumbo de la historia un giro exclusivamente judeo-cristiano.

El momento les era estratégicamente favorable. Comenzaron su actividad en una área «marginal», en la apartada Galacia, mientras Pablo estaba muy ocupado con el «viaje de la colecta» y maduraba planes de largo alcance (Rom 15, 22-24). La asamblea de los apóstoles pertenecía ya al pasado, con varios años de distancia.

Unicamente podemos aventurar hipótesis sobre el trasfondo preciso: ¿había perdido Santiago su influencia en Jerusalén, próximo ya a su fin con el martirio el año 62 d. C.? ¿se había reforzado el movimiento celota que combatía todo lo extranjero en un sentido nacionalista y de observancia de la *torá*, de forma que los judaizantes vieron respaldada su postura con la evolución general del judaísmo? Lo cierto es que alrededor de diez años después comenzaría la rebelión abierta contra Roma. ¿El judaísmo les creaba tantas dificultades a los cristianos de Judea que el pagano-cristianismo llegó a resultarles una carga pesada? ¿tuvo algo que ver la colecta de Galacia con este conflicto? El dinero pagano-cristiano era impuro. Pudo ser un buen pretexto para que los judaizantes iniciaran una contramisión en Galacia. En cualquier caso, siguieron poco después los pasos de Pablo, que acababa de recoger en Filipos la colecta para Jerusalén. También Pablo temía que la colecta impura, por pagana, pudiera crear graves problemas (Rom 15, 25.31s; cf. Hech 21, 20-26). Quizá esa colecta no fue aceptada en Jerusalén (cf *infra*, 15.1).

Los aspectos implicados en estas cuestiones no se excluyen necesariamente. No son alternativos. Son hipótesis plausibles, pero no tienen una base firme. Es obvio suponer que los judaizantes hubieran intervenido directamente en la última visita de Pablo a Jerusalén. Lo que refiere Hech 21, 20-26 tiene carácter legendario, pero Rom 15, 31 parece abonar claramente ese supuesto (cf. *infra*, 15.1). Si actuaron como adversarios de Pablo, se trataría del último acto conocido en este largo conflicto entre ambas partes. Así, los acérrimos enemigos de la misión paulina le crearon dificultades al Apóstol de los paganos, quizá le infligieron una dolorosa derrota en Galacia y en Jerusalén, pero no pudieron impedir el proceso del pagano-cristianismo porque no pudieron deteriorar seriamente la dinámica interna de esa misión.

La revuelta judía y la línea judía que se impuso después hicieron que los judaizantes desaparecieran como grupo en la vorágine de la historia: al no tener ya cabida en el judaísmo, su objetivo misionero de integrar a todos los cristianos en el judaísmo cayó por su base por ser irrealizable para ellos mismos lo que proponían como objetivo de todos los cristianos: vivir como un grupo en la federación de las sinagogas. Fueron así un episodio que duró unos veinticinco años en la historia del cristianismo primitivo.

Estas breves pinceladas de la historia de los judaizantes dejan entrever ya algunos aspectos importantes de su teología. De ella nos ocuparemos más adelante. Lo que está claro es que los judaizantes sólo podían considerar al cristianismo como una agrupación intra-judía. ¿No perteneció Jesús al judaísmo? ¿no pertenecieron también al judaísmo las primeras comunidades pospascuales? Parece que los judaizantes tenían conciencia de ser fieles custodios de las esencias originarias; en ello radicaba su fuerza. Y esto significa que la descendencia genealógica de Abrahán y, por tanto, la pertenencia física al pueblo de las doce tribus, era un elemento constitutivo. Por eso Pablo hace valer polémicamente en Flp 3, 5 su origen judío genuino. Y por eso los no judíos sólo podían participar, según los judaizantes, en la historia de la elección de Israel si se incorporaban al judaísmo por medio de la circuncisión. Cuando Pablo centra su polémica en la exigencia de la circuncisión por parte de los judaizantes, toca su punto decisivo, ya que para ellos los cristiano-paganos sólo podían presentarse como cristianos si eran considerados como un caso especial dentro del proselitismo judío general (cf. Mt 23, 15). Una Iglesia pagano-cristiana con su propia legitimación era para ellos un imposible teológico; pero eso es lo que postula Pablo, frente a ellos, en Gál 1, 11-2, 21, por ejemplo. Los judaizantes eran, pues, defensores, en la línea judía, de la distinción fundamental entre Israel y los otros pueblos, entre el pueblo elegido y los paganos pecadores (cf. Rom 9, 3-5; Gál 2, 15; etc.).

El sentido de la circuncisión debe entenderse desde esta perspectiva: es el signo de la elección y la marca distintiva frente a los pueblos incircuncisos (cf. la interpretación paulina en Gál 2, 7; Rom 4, 10-12). Sin la circuncisión no hay participación en la salvación prometida por el Dios que eligió un día a Abrahán. Los incircuncisos no pueden participar en la bendición de Abrahán (tesis contraria: Gál 3, 6-14). Asimismo, los judeo-cristianos que, como Pablo, se deciden por una vida pagano-cristiana y no hacen circuncidar siquiera a los hijos de los auténticos judíos (cf. Hech 21, 21) se sitúan ellos y sitúan a sus hijos fuera del contexto de salvación.

Si la elección se centra en Abrahán y en su descendencia, y si los otros pueblos sólo pueden participar en ella mediante la circuncisión, se comprende que Pablo trate de entender la figura de

Abrahán en sentido pagano-cristiano, por decirlo así (Gál 3, 6ss; Rom 4), dejando de lado la genealogía biológica para fundar una pertenencia a él en sentido figurado, basada en la fe. En Flp 3, 5.7 quita valor a su procedencia natural judía. Pablo sostiene, además, que la elección de Dios no aconteció sólo con Abrahán, sino que por medio del evangelio son elegidos los pueblos de un modo nuevo e independiente (cf. Gál 3, 1-5, y sobre 1 Tes, cf. *supra*, 6.2). Pablo elimina de ese modo la frontera entre judíos y paganos, que los judaizantes pretendían levantar. La teología antioquena expresada en fórmulas como Gál 3, 26-28; 5, 6; 1 Cor 12, 13; etc., les sonaba a ellos a blasfemia y herejía.

La circuncisión no era un precepto aislado o una formalidad que exigían los judaizantes. Era la expresión del compromiso con toda la ley judía (Hech 15, 5). De acuerdo con declaraciones como Mt 5, 17-19; 7, 21-23 (antítesis paulina: Gál 3, 19-22), no puede haber para ellos una oposición entre la cristología o la pneumatología y la ley. Y eso es precisamente lo que Pablo defiende apasionadamente en Gál 3, 1-4, 31. Si él insiste en la tensión entre ley y evangelio, ellos destacan la identidad de ambas magnitudes. Para ellos, sólo la ley promete la vida (cf. Gál 3, 12). El que no la acepta cae bajo la maldición (cf. Gál 3, 10). De ahí la acusación que hacen a Pablo de degradar a Cristo en «servidor del pecado» (Gál 2, 17; cf. Rom 6, 1.15), porque suprime la ley (Rom 3, 31a). Pablo reduce, a su juicio, el precio que Dios puso a la elección cuando permite a los paganos una vida al margen de la ley, una conducta pecaminosa al margen de la voluntad divina revelada. Por eso Pablo tiene que definir la nueva vida del cristiano como una conducta sin sometimiento a la ley judía (Gál 5, 13-6, 10; Flp 3, 12ss). Si los judaizantes miden a Cristo y a todo el cristianismo con la medida de la ley, Pablo mide la ley y el cristianismo con la medida de Cristo (Gál 2, 21 como antítesis a v. 17; Flp 3, 7-11).

El sometimiento de los gálatas a la ley le parece a Pablo un modo de vida «carnal» (Gál 3, 3) equiparable a la vuelta de los ex-paganos a la idolatría (Gál 4, 8s); mas para los judaizantes era una realidad concreta, incluido el calendario festivo (4, 9s). Este calendario estaba relacionado con una determinada doctrina de los elementos (4, 3.9s) y enlazaba en forma no bien definida con los cuatro elementos tierra, agua, fuego y aire. Esto ha hecho pensar

en posibles influencias de tipo sincretista en los judaizantes; pero en este punto se impone la cautela, pues todo el judaísmo, desde el imperio de los Diadocos, incluida por tanto la época neotestamentaria, era un fenómeno sincretista. Y además los judaizantes creían que el cumplimiento de esos preceptos los hacía fieles seguidores de la ley. Sin duda, no todos profesaban en Judea la doctrina de los elementos, pero un judío helenista como Filón, por ejemplo, puede utilizar esa doctrina para infundir una mayor reverencia y conocimiento de la ley. La ley no era un mero código fijado por escrito; presidía el cosmos y era el instrumento por el que Dios creó el mundo. Por eso era también lo que daba cohesión al universo, y también el orden de los astros con sus órbitas dependía de la *torá*. Los astros determinaban a su vez el calendario festivo establecido en la *torá* escrita (cf. Hen et, Jub; Qumrán). En esta línea, los judaizantes subrayaban con la doctrina de los elementos y el calendario festivo la armonía entre la creación y la *torá*. La observancia del calendario era, obviamente, preceptiva por su conformidad con la *torá*. Esa observancia es promesa de bendición. Las fiestas no eran simples conquistas sociales, sino fechas especiales para recibir las bendiciones divinas. En esa perspectiva la *torá* aparece como mediadora de la salvación. Para Pablo, en cambio, el único mediador es Cristo.

Sorprende que Gál o Flp B no hagan ninguna referencia precisa a la cristología de los judaizantes, Pablo se limita a oponer su cristología a la comprensión de la ley de los adversarios. Desde la perspectiva de los judaizantes, Cristo hace suya la elección y la ley, y viene a acentuar y prolongar sus funciones. Los intentos de concretar más la posición de los judaizantes llevarían al terreno de la mera especulación.

Por una de esas ironías de la historia, los judaizantes fueron indirectamente y sin quererlo los impulsores del desarrollo del mensaje paulino sobre la justificación, y, por ello, de sus consecuencias hasta hoy. Si ellos no hubieran retado a Pablo, no contaríamos con los dos primeros documentos del mensaje del apóstol sobre la justificación, un mensaje formulado a nivel reflexivo: Gál y Flp B. En ambas cartas se basa Rom. Los judaizantes no lograron lo que se proponían, y promovieron contra su voluntad aquello mismo que habían querido combatir.

PABLO Y LAS COMUNIDADES DE GALACIA

1. *Los desconocidos gálatas*

La Carta a los gálatas es el único escrito circular del apóstol. No menciona lugares, y va dirigida a los «gálatas» en general (Gál 1, 2; 3, 1). Pablo escribe, pues, a las distintas comunidades locales de una misma región. Si no contáramos con la Carta a los gálatas y con la breve referencia de 1 Cor 16, 1s, no daríamos ningún valor a los escasos y circunstanciales datos de Hech. Dudaríamos incluso de que el cristianismo hubiera llegado hasta allí en esta época de la primera generación cristiana. Aparte los pasajes citados, el historiador no sabe nada más sobre la historia ulterior de las comunidades. ¿Qué se va a saber de una región nororiental tan apartada, situada al nordeste del Imperio romano, de la que un gobernador romano se hacía cargo a regañadientes? Esta provincia no era, desde luego, uno de los lugares apetecidos por los diplomáticos en el Imperio romano. La región era árida e inhóspita, y las poblaciones, extrañas y bárbaras para romanos y griegos. A principios del siglo I seguía aún vivo el recuerdo del bandidaje que saqueaba la región y que sólo pudo dominar la mano dura de los romanos. En el senado romano no estaban muy seguros de que la subordinación política a Roma fuese a durar mucho tiempo.

¿Quiénes eran los gálatas? Lingüísticamente, la palabra «gálata» está emparentada con «celta». Esta relación no es casual. Los gálatas son celtas de Asia menor que están entroncados con los celtas que fueron derrotados en Galia por César. En efecto, en el siglo III a. C. los celtas, que ocupaban la cuenca del Danubio, avanzaron hacia Asia menor e invadieron la región con sus hordas a lo largo de un siglo. Su belicosidad hizo que fueran utili-

zados también por uno u otro príncipe como tropa mercenaria. En esta época los gálatas no se establecieron aún como población sedentaria. Sólo el cónsul romano Vulsón les impuso en el año 186 a. C. la vida sedentaria y una estructura política fija. El tetrarca (más tarde rey), que gobernaba bajo el dictado de Roma, pudo en el curso del tiempo —en parte, con sus victorias sobre los inquietos pueblos vecinos— someter la población originaria, pacificar a los pueblos vecinos, incluso organizar su reino y granjearse la estima de Roma. Por eso Augusto, el reorganizador del Imperio romano, convirtió la región, tras la muerte del último rey gálatas, en una provincia romana (25 a. C.) que recibió el nombre de Galacia y se extendió hacia el sur mucho más que la antigua región de asentamiento celta.

Ahora podemos preguntar si Pablo escribe a las localidades de la población de asentamiento celta o a unas comunidades de la provincia romana de Galacia. Hoy se suele partir, con razón, del supuesto de que Pablo se dirige en Gál 3, 1 a los celtas. Unas tribus no celtas de la provincia de Galacia difícilmente se hubieran dejado seducir. Hay que buscar entonces las comunidades gálatas, sobre todo, en torno al Halys, con Ancira (hoy Ankara) por localidad central, y Tavium y Pesinunte. A esto se suele llamar la hipótesis territorial (o tesis en favor de Galacia del norte) frente a la hipótesis provincial o de Galacia del sur.

Hay que decir, sin embargo, que esta identificación de los destinatarios de la carta no aporta gran cosa: en el plano de la historia de la cultura y de las religiones sabemos muy poco sobre toda esta área nororiental del Imperio romano. La religión de las tribus antiguas estaba helenizada, un fenómeno general en Asia menor. Los dioses griegos y los cultos helenísticos se impusieron mezclándose con los cultos antiguos o desplazándolos. No consta que hubiera una colonia judía en la región; pero esto no significa mucho. Cabe preguntar si los judaizantes podían dirigirse a una zona sin sinagoga y con una comunidad pagano-cristiana; pero también es posible que una comunidad pagano-cristiana se reconvirtiera en comunidad sinagoga. Como tampoco Pablo dice nada en su carta sobre los antecedentes de la comunidad aparte del origen pagano de sus miembros (Gál 4, 8s), desconocemos prácticamente a los destinatarios de la carta.

De la historia de las comunidades cristianas de la región del Halys conocemos algo por los contactos que Pablo mantuvo con ellas. El apóstol hizo la visita fundacional alrededor de 49/50 d. C. en compañía de Timoteo y Silvano (cf. *supra*, 6.1). La visita estuvo ensombrecida por la enfermedad de Pablo (Gál 4, 12-20). Al comienzo del período efesino (52 d. C.) Pablo visitó las comunidades por segunda vez (cf. *supra*, 7.1) y promovió la colecta para Jerusalén (1 Cor 16, 1s; cf. *supra*, 2). En torno al 54/55 aparecen en la región los judaizantes adversarios de Pablo (cf. *supra*, 7.1; 10.2); Pablo, que ya ha dejado Efeso, reacciona con la Carta a los gálatas (ca. 56 d. C.; cf. *supra*, 10.1). No sabemos quién fue el portador de la carta ni el éxito o fracaso que ésta alcanzó; pero hay que suponer que hubo fracaso. La carta a los gálatas es el testimonio más antiguo y extenso de la lucha antijudaizante del apóstol de los paganos. Contiene a la vez los datos más significativos para la biografía de Pablo después de su vocación (cf. *supra*, 2). Es, en fin, el documento más antiguo del mensaje paulino sobre la justificación. La Carta a los gálatas se puede considerar como precursora de la Carta a los romanos; por eso, algunos le ponen el sobrenombre de pequeña Carta a los romanos.

2. La Carta a los gálatas y la retórica antigua

Las circunstancias en las que Pablo escribió (más exactamente, dictó; cf. Gál 6, 11; cf. sobre el tema 1 Cor 16, 21; Rom 16, 22) la Carta a los gálatas nos son conocidas (cf. *supra*, 7.1; 10.1). Hemos presentado también a sus destinatarios en la medida de lo posible (cf. 11.1). Hemos identificado asimismo a los adversarios judaizantes (cf. *supra*, 10.2). Se trata ahora de conocer los medios que utilizó Pablo para resolver la situación gálata a su favor. Recientes investigaciones han puesto en claro que Gál es un buen ejemplo de estrategia paulina. Hemos hecho ya unas consideraciones generales sobre esta problemática (cf. *supra*, 3.3). Señalábamos la formación superior que recibió el apóstol y que le permitió aplicar las reglas retóricas elementales, y hemos hecho constar especialmente que Pablo utiliza elementos retóricos del discurso forense en situaciones polémicas como las de algunos pasajes de

la correspondencia corintia y en la Carta a los gálatas. Gál es la única carta que sigue —aunque en forma discontinua— el modelo básico de un discurso forense, combinando el formulario epistolar, el estilo epistolar y el discurso apologético.

De ser esta tesis correcta, el valor de esta investigación resulta evidente. Si cabe aclarar así la disposición estructural y funcional de la carta, ello tendrá una importancia fundamental para comprender la argumentación paulina. Entonces se podrán entender desde este esquema global los distintos elementos de la carta. Se podrá eliminar en buena parte el carácter aleatorio al valorar las diversas afirmaciones de Pablo y descartar el criterio subjetivo a la hora de calificar esas afirmaciones como esenciales, polémicas, etc.

La Carta a los gálatas, el único escrito circular de Pablo, iba destinada a diversas comunidades y debía ser objeto de lectura en las celebraciones litúrgicas (cf. 1 Tes 5, 27; Col 4, 16). Venía a sustituir la presencia y la predicación del Apóstol, como era corriente en este período. Busca, pues, la influencia directa y la cercanía personal. Pablo utiliza para ello diversos recursos, como la interpelación frecuente (cf. 1, 11.13; 3, 1.15; 4, 12.28; etc.), la interrogación (cf. 1, 10; 3, 1-5; 4, 9.15s.21; etc.), los juicios personales (por ejemplo, 1, 6; 3, 1; 4, 11.20); los recuerdos comunes (por ejemplo, 3, 1-5; 4, 12-20; 5, 7) y un estilo polémico (análogo a la diatriba cínico-estoica) que imita las situaciones de conversación viva (cf. 3, 1-5, 12).

En el cuanto al formulario de la carta, Pablo se inclina, como en los otros escritos, al estilo epistolar oriental, acomodándolo a sus propósitos. Esto ocurre especialmente en el encabezamiento de la carta o prescripto, mientras que el griego escribe el encabezamiento en una frase generalmente breve e impersonal (por ejemplo, 1 Mac 10, 18: «El rey Alejandro a su hermano Jonatán: Saludos»; cf. Hech 15, 23; 23, 26; Sant 1, 1), el encabezamiento oriental consta de dos frases, una nominal, en la que figuran el remitente (*superscriptio*) y el destinatario (*adscriptio*), y a veces se caracteriza por formulaciones aposicionales y frases de relativo, y otra verbal, que contiene los saludos (*salutatio*). Como ejemplo puede servir Dan 3, 31: «Nabucodonosor, el rey, a todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan en la tierra. Que vuestra paz y prosperidad sea grande». Pablo utiliza este exordio oriental y a conti-

nuación suele avanzar algunas ideas sobre el contenido de la carta. Así procede también en Gál 1, 1-5.

Como caso único, Pablo introduce ya la polémica en la entrada (v. 1b: «no por nombramiento ni intervención humana, sino por intervención de Jesucristo y de Dios Padre...»). Así responde a la acusación que recoge de nuevo en 1, 10s.12.16bs.18-20. Lo más corriente es que Pablo inserte en el encabezamiento fórmulas fijas de profesión de fe. En este caso son dos: «Dios... que lo resucitó de la muerte» (v. 1c) y «Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para librarnos de este perverso mundo presente, conforme al designio de Dios...» (v. 4). Rom 1, 1-7 ofrece un bello ejemplo de fórmulas confesionales en la entrada. No es casual, obviamente, que confluyan en Gál 1, 1-5 dos versiones de profesión de fe que se refieren a la cruz y a la resurrección de Jesús, describiendo así su historia soteriológica. Tampoco es casual que Pablo presente seguidamente esta historia fijada en la profesión de fe como «evangelio» (1, 6ss.11ss). Esto es en efecto lo que define exactamente, para Pablo, el contenido del evangelio (cf. 1 Cor 15, 1ss; Rom 1, 1-7.16s). En Gál encontramos un aspecto más: este evangelio en su versión paulina, como evangelio pagano-cristiano, es contestado en las comunidades gálatas. Por eso Pablo tiene que justificar su origen divino inmediato y su autoridad en 1, 6ss; 1, 11ss, respondiendo a la acusación de ser una invención humana. Esto significa que Pablo no se limita a pronunciarse polémicamente, en el encabezamiento, contra sus adversarios (1, 1b), sino que sienta a la vez los fundamentos de su propia posición (1, 1c.4). Pablo entra así directamente en el tema con un esquema bien premeditado, abordando la disputa desde su propia perspectiva.

Ese esquema incluye también la doxología que pone fin al encabezamiento de la carta (v. 5). La doxología resulta aquí algo insólita. Se suele explicar diciendo que Pablo, después del encabezamiento, da gracias a Dios por los aspectos positivos que ve en la comunidad (cf. 1 Cor 1, 4-9; Rom 1, 8-15), pero como esto no puede hacerlo en el caso de Galacia, por eso concluye el encabezamiento con la doxología y comienza luego en v. 6ss a desarrollar el discurso apologético. Sólo al final de la carta (6, 11.18), donde faltan los saludos y las alusiones a futuros viajes (tampoco

menciona en 1, 1s a ningún co-remitente) vuelve Pablo al procedimiento típico del formulario epistolar.

Gál 1, 6-9 se puede considerar como exordio o comienzo con arreglo a la estructura del discurso forense (introducción: *exordium*, *prooemium*). El texto aborda directamente el caso pendiente de dictamen y da una primera valoración de urgencia. Ataca al adversario y ofrece un claro anticipo de la sentencia: la razón está de parte del orador, y la sinrazón de parte de sus adversarios. También es tajante y radical el juicio de 1, 6-9 cuando Pablo contrapone su evangelio al otro, que no es tal evangelio, y anatematiza la posición contraria. Pablo concentra todo el debate en el «evangelio» que él anunció a los gálatas y en la advertencia de que el evangelio del adversario no es tal evangelio. El anatema lanzado contra los adversarios procede de la tradición veterotestamentaria y judía, y encuentra su contrapunto al final de la carta con la bendición condicionada que Pablo augura a los gálatas (6, 11-18). Este puente tiene un pilar intermedio en 5, 1-12, que es el final de la parte argumentativa. Pablo pretende establecer así en estos tres pasajes especialmente destacados la separación entre la comunidad y los misioneros foráneos, todo ello respaldado teológicamente por la alternativa entre salvación y perdición.

Tras una pequeña transición (Gál 1, 10), que sirve también de mediación en el discurso forense entre el tono duro de la entrada y la elaboración histórica del caso, sigue con arreglo a la retórica antigua la exposición partidista de la historia del pleito pendiente (*narratio*): 1, 11-2, 21. Se trata de apoyar la propia postura describiendo y valorando de modo selectivo y generalmente en orden histórico los momentos decisivos que se puedan utilizar en favor de la propia tesis. Pablo destaca tres hechos: a) su época inicial (1, 11-24); b) la asamblea de los apóstoles (2, 1-10); y c) la disputa antioquena con Pedro (2, 11-21).

El evangelio paulino, que los gálatas conocen por la primera predicación (1, 9), es el tema central presentado en la forma concreta de evangelio al margen de la ley judía, con orientación pagano-cristiana (1, 11.16; 2, 2.5.14). Pablo, que había intentado destruir la comunidad de Dios para salvar la ley, fue llamado directamente por Dios para anunciar el evangelio a los paganos al margen de la ley judía. Este origen divino y la independencia de

Pablo como apóstol fueron reconocidos por los judeo-cristianos de Judea cuando, sin conocer personalmente a Pablo, alabaron a Dios por su causa (1, 11-24). En la asamblea de los apóstoles, los «respetados» y la delegación antioquena presidida por Pablo como portavoz coincidieron en que Pedro había sido llamado por Dios para formar las comunidades judeo-cristianas, y Pablo para las comunidades pagano-cristianas. Así pues, el evangelio pagano-cristiano de Pablo había sido reconocido plenamente a nivel eclesial (2, 1-10). Los judaizantes no sólo niegan injustamente el origen divino de la misión paulina sino que se oponen al consenso eclesial. Este consenso se puso en cuestión con motivo de la visita de Pedro a Antioquía (2, 11-21). Pero Pablo no cedió tampoco aquí un ápice en lo concerniente a la verdad del evangelio... y tanto menos estaba dispuesto a hacerlo ahora frente a los judaizantes.

Si se mira el relato en su figura retórica, el texto de Gál 1, 11-2, 21 posee un valor histórico sólo relativo. Pablo narra su vida de cara a la cuestión pendiente y busca en ella elementos que le sirvan para resolver esa cuestión. No investiga cómo se ha producido la relación entre las comunidades gálatas y los judaizantes. Su proceder no es tan académico.

En el discurso forense suele seguir a esta parte histórica una pequeña sección que recoge el resultado de lo dicho anteriormente y presenta los puntos que se han de abordar en la parte argumentativa y polémica (*propositio* o exposición de los principales puntos de debate). Esta función la ejerce en Gál, suplementariamente, el discurso contra Pedro (2, 14b-21), que pone fin en realidad a la parte histórica. Por eso no se puede considerar como una parte en sí, diferente de la presentación histórica. Es más bien el final de esta parte y a la vez punto de enlace con 3, 1ss. Por segunda vez queda claro, pues, que Pablo no sigue exactamente las reglas del discurso forense. Estructuralmente, este discurso contra Pedro aparece como un pequeño discurso forense dentro de la carta, que sería el discurso grande. Por eso ha sustituido a la *propositio* del gran discurso forense que es la carta. Podemos considerar así 2, 14b como exordio (*exordium*), 2, 15s como defensa histórica (*narratio*), 2, 17 como presentación (*propositio*), 2, 18-20 como demostración (*probatio*) y finalmente 2, 21 como peroración (*peroratio*). Podemos verlo como un recurso

personal del apóstol, que aprovecha de este modo las posibilidades retóricas.

Siguiendo la estructura del discurso forense, Pablo afronta con Gál 3, 1-5, 12 el núcleo de la cuestión: la demostración (*probatio*, *argumentatio*, *confirmatio*). Se trata de fundamentar la propia tesis. Hay que dejar en claro por qué la propia posición es la justa, y no la del adversario. El exordio y la parte histórica eran meros trámites para llegar aquí. Ahora se decide la suerte. Si el orador no es capaz de convencer, ha perdido la jugada. Para alcanzar el objetivo, expondrá la argumentación de modo expresivo (en forma de diálogo salpicado de citas, haciéndolo comprensible con ejemplos ilustrativos, aligerándolo con preguntas retóricas). La estrategia argumentativa es libre en principio. La estrategia paulina expone dos series de argumentos; la segunda reitera y corrobora lo que demostró la primera. Ambas series argumentativas son, pues, en cierto modo paralelas (3, 1-4, 7; 4, 8-31). Sigue una parte final conclusiva bimembre (5, 1-6.7-12), cuya coordinación con 1, 6-9 y con 6, 11-16 quedó señalada. Estos duplicados tampoco se atienen a normas estrictas.

La primera serie argumentativa comienza con la interrogación de los testigos (*interrogatio*). Pablo les recuerda a los gálatas el comienzo de su fe (3, 1-5). Ese evangelio cuya acción se pone ahora en tela de juicio como don pneumático de los gálatas (cf. la misma argumentación en 2, 7-9) ¿no fue el que los libró de la «ley»? ¿van ahora a acabar «carnalmente» lo que comenzaron espiritualmente? En el segundo y tercer fragmento (3, 6-9; 3, 10-14), recurriendo a la interpretación de la Escritura (seis citas en torno a la figura de Abrahán) y a la profesión de fe cristiana (v. 13s), Pablo presenta el contraste entre «obras de la ley» y «escucha de la fe» en orden inverso a 3, 5, para replantear después en otros dos fragmentos (3, 19-22; 3, 23-29), tras esta contraposición excluyente y alternativa, el sentido de la ley frente al evangelio. Por razones históricas, la ley no puede modificar el evangelio, por ser éste la verdadera promesa abrahánica, ni puede compararse con él ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la función. Ahora cambia el tono del discurso: del estilo descriptivo y definidor pasa al lenguaje personal: «nosotros»... «vosotros»... Pablo hace ver a los gálatas en dos fragmentos sintético-paralelos (3, 22-29; 4, 1-7) có-

mo pasaron, mediante el bautismo y el Espíritu, de la ley como niñera, del estado de minoría de edad, al estado de filiación, de herederos mayores de edad. Pablo interpreta así la recepción del Espíritu por medio del evangelio (3, 1-5) y explica a los gálatas que su vuelta a la ley significa la recaída en un estado que ya habían superado. Con estos siete fragmentos se completa la primera serie argumentativa. Los fragmentos presentan una estructura que favorece la retentiva; así, todas las conclusiones (3, 5.9.14.18.22.29; 4, 7) son similares y vienen a ser variaciones de la tesis principal.

La segunda serie argumentativa (4, 8-31) comienza con otra interrogación, pero ahora en dos etapas (4, 8-11; 4, 12-20). Pablo recuerda de nuevo la historia de las comunidades: la problemática de la recaída y la primera recepción del apóstol en las comunidades. Los versículos finales (v. 11.20) exponen las dificultades que le crea a Pablo el comportamiento actual de los gálatas. Después vuelve (cf. 3, 6ss) a la prueba escriturística (4, 21-31), que acaba en la tesis fundamental ya conocida en su contenido por las conclusiones de la primera serie argumentativa.

La demostración termina con una apremiante exhortación a los gálatas y una descalificación sarcástica de los adversarios en 5, 1-6; 5, 6-12: el anatema (1, 9), el sarcasmo (5, 12) y el desenmascaramiento de los adversarios (6, 12s), por una parte; y el deseo del apóstol, expresado de un modo u otro, de que la comunidad vuelva al camino del evangelio al margen de la ley judía, por otra parte.

Con estas últimas frases Pablo deja de lado la estructura del discurso forense. Tendría que seguir ahora la refutación (*refutatio*) de los argumentos contrarios; pero Pablo no tiene prevista esa parte. En este sentido se aparta de nuevo de las reglas de la retórica. Al demostrar la verdad de su posición, ha rechazado ya implícitamente las posiciones contrarias, integrando así la refutación en la demostración. Además, la parte siguiente contiene tácitamente la respuesta al ataque adversario, como vamos a ver.

La defensa de un evangelio al margen de la ley judía era el objetivo capital de la argumentación en 3, 1-5, 12. Pero a fin de que la libertad ante la ley no deje al cristiano colgado en la arbitrariedad sino que la vida en el Espíritu lleve consigo el comportamiento según el Espíritu (5, 25), Pablo tiene que deshacer la

bien conocida objeción de que el evangelio al margen de la ley judía hace de Cristo un servidor del pecado (2, 17; cf. Rom 5, 1.15). Pablo afronta la objeción recurriendo al final de la carta al estilo parenético —como suele ser corriente en otras cartas paulinas o paleocristianas— (Rom; Ef; Col.; etc.), es decir, señalando el carácter normativo de la vida cristiana (5, 13–6, 10): exhorta a la comunidad a considerar la libertad como una posibilidad y una llamada al amor.

Después de desarrollar estas ideas, Pablo llega al epílogo de la carta (6, 11–18). En él se mezclan el estilo epistolar y la reiteración insistente de la problemática decisiva con su solución, e incluso aparece de nuevo la estructura del discurso forense con su conclusión (*peroratio* o *recapitulatio*). Hemos indicado ya el arco que forma este epílogo con 1, 6–9.

La Carta a los gálatas se puede considerar, pues, como un escrito apologético que sigue con cierta libertad las estructuras fundamentales del discurso forense. Esta exposición de la estructura de la carta tiene obviamente unas consecuencias para la interpretación. De ese carácter forense de la carta nos ocuparemos más adelante (cf. *infra*, 11.4).

3. Las raíces de las ideas paulinas sobre la justificación

La Carta a los gálatas es el testigo más antiguo del mensaje del apóstol sobre la justificación. Por eso, las tesis sobre la justificación adquieren una importancia capital en su lugar central, que es la prueba o demostración (*argumentatio* o *probatio*) en 3, 1–5, 12 (cf. *supra*, 11.2). No poseen esa relevancia las afirmaciones referidas a la raíz just- en 1 Tes ni en la correspondencia corintia. No faltan del todo tales afirmaciones, pero son más incidentales y no presiden ni marcan todo el desarrollo argumental, presidido allí la idea de elección (1 Tes) y por la teología de la cruz (1/2 Cor), que ejercen una función preponderante. En Gál es diferente. El que ha comprobado la capacidad que posee Pablo para exponer la teología de la cruz en breve espacio de tiempo con tanta variedad de matices como se constata en la correspondencia corintia (cf. *supra*, 8) no se extraña demasiado del nuevo giro que da Pablo a su lenguaje en la Carta a los gálatas.

Pero ¿existe realmente ese giro? ¿o el mensaje sobre la justificación en 1 Tes y en la correspondencia corintia queda algo relegado sólo temporalmente? ¿fue, por tanto, Pablo desde el principio el apóstol del mensaje de la justificación? ¿dónde están las raíces de este lenguaje teológico? Ha quedado claro, en cualquier caso, que Pablo desarrolló su teología de la elección y su teología de la cruz sin que se pueda afirmar que ambas expresiones de su pensamiento teológico sean incompletas. Por otra parte, es sorprendente que la idea de justificación en su forma típicamente paulina tenga como base la teología, la elección y la teología de la cruz, y se desarrolle en sus puntos centrales partiendo de ellas; no obstante, la raíz just- sólo aparece, en las cartas anteriores a Gál, en pasajes típicos de contenido tradicional, y muy esporádicamente.

En la cuestión de la génesis del mensaje sobre la justificación tampoco podemos olvidar que Pablo lo introduce en contextos muy polémicos contra los judaizantes: en Gál y en Flp B (cf. *infra*, 12.4), antes de desarrollarlo en Rom con una exposición más objetiva. ¿Tiene este contexto polémico alguna relación con el uso del lenguaje teológico? No cabe excluirlo *a priori*. Recuérdese que en la correspondencia corintia el apóstol utilizó un lenguaje suave y coloquial con sus interlocutores. El que contempla esta posibilidad, recordará también que Pablo vivió ya una vez, en su período antioqueno, una situación muy similar a la de Gál cuando se abordó la cuestión del vínculo de unidad en el cristianismo y la respuesta fue que ese vínculo no podía ser la ley judía (cf. *supra*, 5.2-5.5). ¿Tuvo ya alguna relevancia especial, durante ese período, la idea de justificación? La respuesta no podrá ser, sin más, negativa.

¿Podemos ir más lejos y recordar la situación damascena desde la acción persecutoria y la vocación de Pablo como apóstol de los paganos (cf. *supra*, 4)? En cualquier caso, el estado de las fuentes sólo permite derivar, en este caso, unas conclusiones muy hipotéticas. Aunque se pueda detectar ya en esas fuentes la antítesis entre ley judía y evangelio, y estén ya tomadas las opciones fundamentales de la teología paulina, no es probable que Pablo utilizara ya en ese período temprano la idea de justificación como en Gál y Flp B, porque sólo se puede demostrar su presencia des-

de el período antioqueno hasta Gál en contextos formales muy limitados; y a la inversa, Gál y Flp B contienen en sí la teología antioquena y corintia del apóstol. Hay que preferir, pues, un modelo explicativo según el cual las opciones fundamentales de Pablo (independientes aún de la idea de justificación) están ya tomadas en Damasco; más tarde cabe detectar en Pablo expresiones típicas y formales con la raíz just- y finalmente Pablo elige este lenguaje de un modo específico para expresar con él los puntos centrales de su teología.

La primera pregunta que conviene formular es en qué contextos típicos aparecen afirmaciones con la raíz just- en las cartas paulinas. Llamaremos campos semánticos a estos grupos de enunciados, porque desde la perspectiva de la representación y del enunciado son contextos cerrados que sirven de esquemas creadores de sentido y porque emplean un lenguaje típico, pero ligeramente variable. El primer campo semántico típico de este género aparece en los enunciados tradicionales sobre el juicio final. Para entender correctamente esta observación, conviene recordar que todo el cristianismo primitivo (prácticamente desde Juan Bautista) estuvo permanentemente a la espera de un juicio final inminente: la justa ira de Dios por la degradación de la humanidad aparecía en primer plano y sólo la comunidad escatológica podía librarse, por ser Cristo su salvador (1 Tes 1, 10; cf. *supra*, 6.2). Los textos neotestamentarios no presentan los acontecimientos últimos como una lucha final con victoria divina ni como conflagración cósmica o aniquilación del universo; se centran en las relaciones de Dios y de Cristo con los hombres. Así, rara vez encontramos en Pablo un horizonte que abarque la realidad en general y en su conjunto (cf. 1 Cor 15, 20-28; Rom 8, 18-22). Lo que abordan la mayoría de sus textos es la relación decisiva entre Dios y los hombres o, más exactamente, entre Dios o Cristo y la comunidad escatológica.

En este punto aparecen precisamente los textos que presentan el juicio como derecho supremo de Dios (Rom 14, 10s; cf. también 1 Cor 4, 4; etc.). Entre las fórmulas utilizadas figuran las siguientes: Todos comparecerán ante el tribunal de Dios (Rom 14, 10; cf. 2 Cor 5, 10) y todos tendrán que «rendir cuentas» (Rom 14, 12). Todos sin excepción han de presentarse ante el Juez (1 Cor 3, 13s; 2 Cor 5, 10) para «poner a prueba la obra» de ca-

da uno (2 Cor 3, 13). Esa obra «se manifestará» (*ibid.*) cuando el Señor «saque a la luz lo que esconden las tinieblas» y «ponga al descubierto los motivos del corazón» (1 Cor 4, 5). Cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo (2 Cor 5, 10). Esto significa en sentido positivo que cada cual recibirá de Dios la «alabanza» que merezca (1 Cor 4, 5); de ese modo podrá «subsistir» ante él (1 Cor 8, 8). Estos enunciados de textos sueltos de Pablo no sólo forman un contexto cerrado, sino que se pueden relacionar perfectamente con el cuadro sobre el juicio que presenta con cierto detalle Rom 2. Hemos utilizado ya ese texto para caracterizar a Pablo como antiguo fariseo (cf. *supra*, 3.2). La tesis resultante es que, en la representación del juicio final como un acontecimiento escatológico-forense, hay una continuidad desde el Pablo fariseo hasta el apóstol de los paganos. Esa continuidad se basa en una escenografía que todos conocían en la antigüedad en las audiencias y juicios de los soberanos, generales y gobernadores de provincias. También hay ejemplos en el nuevo testamento (Mc 15, 1ss par.; Jn 18, 19ss; Hech 18, 12ss). Los escritores utilizan esa realidad cotidiana como un recurso expresivo para presentar los acontecimientos del juicio final (cf. Mt 25, 31ss; Rom 2; Ap 4; Bern 21, 1-6).

En estrecha relación con esas ideas encontramos también formulaciones a base de la raíz *just-*: En 1 Cor 4, 4 aparece en voz pasiva el verbo «ser justificado». Pablo declara que no se siente culpable de nada, pero que no por eso se cree justificado, para añadir que sólo el Señor dictará sentencia el día del juicio. Según Flp 1, 10s, los cristianos deben ser puros y sin tacha para el día del Señor, llenos de los frutos de justicia para gloria y alabanza de Dios (cf. también 2 Cor 9, 8s). Según Gál 5, 5, los cristianos aguardan por la fe los bienes esperados por la justicia. En términos de Rom 2, 12s, los que cumplen la ley son los «justos ante Dios», porque esos «serán justificados». El día de la ira será a la vez día del «justo juicio» de Dios (Rom 2, 5; cf. 12, 19). Podemos concluir con Rom 4, 4 diciendo que las obras serán premiadas el día del juicio con el «salario» como algo «debido», y esa respuesta positiva de Dios se puede considerar como «justicia».

Esos textos con la raíz *just-* tampoco contienen en modo alguno el mensaje paulino especial sobre la justificación; pero dentro de su generalidad inespecífica y judeo-paleocristiana (cf. Hen

et 1-5; 48; 61; *Liber Antiquitatum biblicarum*, 3, 10; Jub 5, 10-19; Bern 21, 1-6; etc.) sugieren una pertenencia al material utilizado por Pablo para su mensaje sobre la justificación. Resulta ahora de especial importancia conocer las categorías con las que Pablo presentó el juicio de Dios a la luz de los indicios lingüísticos. Puede utilizar el lenguaje basado en la antigua idea de la correspondencia entre acción y reacción, según la cual el comportamiento de un miembro de la comunidad recae directamente en él y en su comunidad. Pablo explica esta idea con la metáfora de la siembra y la cosecha: «No os engañéis: de Dios nadie se burla. Pues lo que uno siembre, eso cosechará» (Gál 6, 7). Como la siembra y la cosecha se relacionan orgánicamente, siendo lo uno causa inmediata de lo otro, también la acción humana produce unos resultados. En el análisis de Rom 2 (cf. *supra*, 3.2) encontramos más ejemplos; pero hemos recogido algunas observaciones que hacen dudar de la función epistemológica de esta idea.

Mucho más frecuente es una idea que se puede definir muy vagamente como sentencia soberana. Esta concepción está asimismo muy relacionada, obviamente, con la sala del trono y los tribunales. La desgracia no recae ahora por su propio peso, por decirlo así, sobre el malhechor cuando se le deja seguir su curso, sino que el delito queda aislado. Se discute sobre él ante el tribunal, para decidir el juicio que merece. Es necesario para ello un acto de soberanía, de sentencia judicial. Ese acto se suele regir por las normas corrientes que fundamentan así el juicio, que incluye el castigo o la recompensa. El castigo lo ejecutan los esbirros, soldados o guardias después de recibir la orden sobre lo que han de hacer con el delincuente (cf. Mc 15, 15; Jn 19, 16), o bien el injustamente acusado recibe sentencia absolutoria (Hech 18, 14-16). En estos ejemplos se advierte la soledad y el desamparo del reo. Queda individualizado, lo mismo que su acción, y su pertenencia a una comunidad suele ser inútil. La idea rectora es el juicio sobre el delincuente individual que ha de justificar su conducta personal. Esas sentencias soberanas, además de servir para el mantenimiento de los principios jurídicos reconocidos, imponen a veces el poder, estabilizan la autoridad triunfante y son por tanto instrumentos de dominio político. De ese modo el juez es algo más que el mero responsable de un proceso que sigue un curso lógi-

co desde la acción a sus consecuencias. El juez es soberano, a veces arbitrario, que tiene un gran peso propio en los juicios. Su palabra de juez crea nuevos hechos. Los textos que antes hemos reunido indican que Pablo selecciona algunos aspectos de esta concepción cuando describe el juicio final. Podemos precisar más: en el marco del juicio pronunciado por Dios con autoridad, Pablo introduce bastante a menudo expresiones del mundo comercial y laboral, como recibir el salario, recibir un salario debido, rendir cuentas, verificar una obra, etc. Hemos visto ya que esas metáforas para explicar la realidad del juicio final tienen en él un origen fariseo (cf. *supra*, 3.2).

Hemos descrito así un primer campo semántico que es significativo para el mensaje paulino sobre la justificación, y entramos ahora en un mundo totalmente distinto al abordar el siguiente campo semántico. Es la idea del bautismo con su lenguaje correspondiente, que la comunidad antioquena fue elaborando (cf. *supra*, 5.5) y que Pablo utilizó, por ejemplo, en su teología de la elección (cf. *supra*, 6.2). No se trata ya de un juicio forense escatológico sino de una realidad actual pneumática en la nueva existencia cristiana, que fue creada en un acto singular: el bautismo. Recogiendo una antigua tradición bautismal, Pablo puede afirmar en 1 Cor 6, 9-11 que los pagano-cristianos de Corinto fueron antaño «injustos» (por naturaleza), pero ahora ya no se identifican con este pasado, pues «habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios». El bautismo administrado en el nombre de Jesucristo transmitía el Espíritu. Este acontecimiento realizaba un cambio efectivo en la existencia humana, que así quedaba limpia de toda mancha pecaminosa (cf. Hech 22, 16; Col 1, 14; Ef 1, 7.14), bajo la acción santificadora del Espíritu (compárese 1 Tes 4, 3 con 4, 7s y Rom 6, 22; 2 Tes 2, 13); y frente a la categoría existencial de «injusto», el hombre quedaba «justificado». El bautismo se entiende aquí como un acto único que transforma sustancialmente al ser humano mediante la acción del Espíritu santo, que hace del hombre viejo un hombre nuevo. La voz pasiva, «ser justificado», referida al acto bautismal describe este giro radical que hace vivir al cristiano de otra manera. El examen atento de 1 Cor 1, 30 viene a confirmar que el grupo verbal triá-

dico (1 Cor 6, 11) aparece también como una serie de sustantivos (en orden inverso) en el lenguaje bautismal. En ese lenguaje, Cristo «ha pasado a ser para los cristianos justicia, santificación y purificación». El cambio efectuado por el Espíritu tiene, pues, un origen cristológico, de forma que el Espíritu da eficacia en el bautismo al fruto soteriológico del acontecimiento de Cristo. Las palabras justicia y santificación presiden igualmente los textos sobre el bautismo en Rom 6, 1ss (cf. v. 13.16.18-20 y v. 19-22); el cambio profundo realizado en la existencia se expresa con la idea del «morir con» Cristo en el bautismo y con la novedad de la vida; la idea de «estar muerto al pecado» (Rom 6, 2.6s.11) o de ser liberado de el pecado (Rom 6, 18) sustituye a la idea de «purificación». En Rom 6 falta una mención del Espíritu; pero la justicia se entiende, en cambio, como un poder que mueve al hombre (6, 13.18-20); así pues, la fuerza creadora del Espíritu y la justicia, como efecto resultante, aparecen, en cierto modo, formando una unidad. 1 Cor 1, 30 ilumina el sentido de 2 Cor 5, 21, que describe de modo tradicional el intercambio entre Cristo y el hombre en estos términos: «A quien no conoció pecado (ni como experiencia ni como sujeto), lo hizo pecado por nosotros (en sentido vicario), para (que pudiéramos) ser justicia de Dios en él (cf. 'en Cristo', Gál 3, 26.28)». Aquí encaja perfectamente Rom 4, 25, cuando Pablo pone fin formalmente a las consideraciones sobre Abrahán presentando así a Cristo: «Quien fue entregado (por Dios) por nuestros pecados, y fue resucitado (por él) para nuestra justificación». Las dos tradiciones citadas en último término muestran una vez más cómo el nuevo estado de salvación de los cristianos transmitido por Cristo es de naturaleza ontológica. Aunque no se reconozca expresamente el bautismo como acción transmisora del nuevo ser, puede quedar sugerido sobre el trasfondo de los otros pasajes. En relación con los textos bautismales citados con la raíz just- señalemos, en fin, que según 1 Cor 1, 30; 6, 11; 2 Cor 5, 21; Rom 4, 25 no hay una diferencia semántica especial entre la formulación verbal y el sustantivo con genitivo o en uso absoluto.

Hemos alcanzado así el núcleo del segundo campo semántico del que hemos de partir para abordar este tema. Pero hay además otros textos que conviene relacionar con estos pasajes. Sobre todo, la fórmula de Rom 3, 24-26, si recurrimos a la legítima po-

sibilidad de construir así su comienzo: «Somos justificados gratuitamente... en virtud de la redención (realizada) en Cristo Jesús....». También hay una concatenación de verbos soteriológicos en Rom 8, 29s cuando Pablo enlaza la predestinación, la llamada, la justificación y la glorificación, con Dios como objeto y el hombre como complemento directo. Por último, el fragmento no paulino 2 Cor 6, 14-7, 1 describe el nuevo ser de la comunidad como templo de Dios. Por eso, así como la comunidad guarda en cierto modo una relación óptica con la luz, cabe hablar igualmente de una relación óptica con la justicia.

Hagamos un alto para resumir. Además de las ideas sobre la justificación que aparecen ligadas al acto judicial escatológico-forense de Dios, hay en Pablo un considerable número de afirmaciones con la raíz *just-* que pertenecen a un campo semántico muy distante e independiente. Son afirmaciones bautismales en presente que definen el nuevo ser del cristiano como algo causado por Cristo y transmitido por el Espíritu. Los dos campos difieren también, por lo demás, en su relación con la historia de las religiones. Las ideas sobre el juicio proceden de la apocalíptica judía y pasaron también al judaísmo helenístico de la diáspora (cf. *supra*, 5.5), y las ideas sobre el bautismo son de origen helenístico-antioqueno (cf. *supra*, 5.5). Más adelante veremos que el mensaje del Apóstol sobre la justificación se nutre de los dos campos semánticos, y Pablo consigue integrar las dos perspectivas en un mismo proceso discursivo. Lo hace sobre todo en Rom.

La tesis es que, aparte a estos dos campos semánticos —y salvo un ámbito que requiere un examen especial—, no aparece en Pablo ningún término con la raíz *just-* que resulte de importancia decisiva para su mensaje sobre la justificación. Podemos considerar, en efecto, que las tablas generales sobre el comportamiento ético (Flp 4, 8), el calificativo de «justo» aplicado en situaciones polémicas (2 Cor 11, 15; Flp 3, 6; 1 Tes 2, 10) y los atributos generales de Dios (Rom 3, 5.26) no son elementos esenciales del mensaje paulino de la justificación. Entonces queda sólo la excepción indicada; pero no se trata de otro campo semántico sino de todo un libro: los Setenta. Es evidente que Pablo no pudo formular su mensaje sobre la justificación sin tener a mano la sagrada Escritura. Si en Flp B (cf. *infra*, 12.4) no hay ninguna re-

ferencia a la Biblia, no es por intención expresa de Pablo. Este, en efecto, hizo un uso intenso de la prueba escrituraria al formular el mensaje de la justificación en Gál.

Se puede constatar que había en las Escrituras pasajes importantes que pudieron nutrir las ideas de Pablo. Son aquellos que él utilizó más de una vez, y no de modo incidental. Entre ellos están Hab 2, 4: «El que es justo por la fe vivirá» (Rom 1, 17; Gál 3, 11); Sal 143 (142) 2: «No es justo ante ti ningún viviente» (reminiscencias en Rom 3, 20; Gál 2, 16); y desde luego Gén 15, 6: «Creyó Abrahán en Dios y le fue reputado como justicia» (Rom 4, 3.9.22; Gál 3, 6). A estos tres documentos cardinales que contienen directamente enunciados sobre la justicia hay que añadir otro que, aun sin utilizar la raíz just-, tuvo una importancia decisiva para Pablo: Jer 9, 22: «Quien quiera gloriarse, que se gloríe en el Señor». Este pasaje, que ya fue clave en la teología paulina de la cruz (1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17), es recogido en el mensaje sobre la justificación (cf. Gál 6, 14a; Rom 3, 27-31).

¿Quiere esto decir que Pablo desarrolló en Gál su mensaje sobre la justificación con estos tres soportes (juicio final, tradición bautismal y los Setenta)? En cierto modo sí, pero hay que volver sobre la cuestión pendiente de la influencia que pudo tener Antioquía o el propio Pablo durante su estancia en ella. Sobre este tema hacemos la siguiente reflexión: Es obvio que en Antioquía eran conocidas las ideas sobre el juicio final que hemos recogido antes. Y es indudable que las ideas sobre el bautismo que hemos reseñado apuntan a Antioquía como su lugar de origen; pero el mensaje paulino sobre la justificación incluye siempre en el momento decisivo un énfasis polémico frente a la ley judía. Y esto no aparece en ninguno de los dos campos semánticos. ¿Hay, por tanto, en las tesis paulinas sobre la justicia huellas de esa polémica que se remontan quizá a Antioquía?

Así es, si se considera Rom 14, 17 una sentencia tradicional. El texto dice: «El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu santo». La tesis de que el versículo es anterior a la redacción de Rom se puede legitimar así: La expresión «reino de Dios» —que no figura en ningún otro lugar de Rom— es sin duda anterior a Pablo. Este suele utilizarla en frases definitorias (cf. 1 Cor 4, 20; 15, 50; Gál 5, 21; etc.) que

traducen un consenso comunitario, como ocurre en Rom 14, 17. La conjunción «comida y bebida» no encaja en el contexto de Rom 14s. Esas dos palabras no figuran en él. El problema de los manjares y la observancia de días festivos aparece expresamente (Rom 14, 2-6); pero sólo muy incidentalmente se hace una referencia al vino (14, 21). Todo esto tiene poco que ver con la expresión «comida y bebida». La tríada «justicia, paz y gozo» también tiene escaso arraigo en el contexto: la raíz *just-* no aparece, y sólo se habla de paz, o de paz y gozo en 14, 19; 15, 13, en evidente dependencia de 14, 17. El contexto tampoco respalda ninguna referencia al Espíritu santo, ya que la bendición final (15, 13) es una fórmula estilística general y no una exigencia inmediata del anterior tratamiento de los problemas. Podemos sentar así la tesis de que en 14, 17 aparece una antigua tradición.

Su interpretación debe hacerse con independencia del contexto. Y entonces ofrece como única posibilidad la idea de que el reino de Dios en el sentido de una presencia del Espíritu en la comunidad no consiste en la observancia de preceptos rituales sobre manjares. Consiste esencialmente en la justicia adquirida en el bautismo, como paz, es decir, unidad armoniosa de toda la comunidad (1 Tes 4, 9s; 5, 13; Rom 12, 10; la antítesis: 1 Cor 3, 3) y como estado de ánimo alegre ante la llegada inminente del Señor (cf. 1 Tes 1, 10; Flp 4, 4s; Rom 13, 11-14). ¿No fueron los manjares los que dieron pie, en Antioquía, a la disputa sobre la vigencia de la ley (cf. *supra*, 5.3)? Rom 14, 17 se puede entender, pues, como un fósil de la situación antioquena en la que se abolió la ley partiendo de una nueva idea del Espíritu y de la comunidad. Llegamos así a esta conclusión: la comunidad antioquena desconocía el mensaje paulino de la justificación en Gál; pero hay indicios de que esa comunidad entendió la justicia bautismal en un sentido antilegal.

Esta observación estimula a buscar otros indicios que confirmen esa actitud de los antioquenos. Hemos señalado ya, en el análisis del discurso de Pablo en Antioquía con motivo de la visita petrina, el monstruo sintáctico que es Gál 2, 16 (cf. *supra*, 5.3). En él figura —contradiendo el contexto— una frase impersonal que fija a modo de tesis un consenso comunitario. La frase dice: «Ningún hombre es justificado por las obras de la ley, sino por la

fe en Jesucristo». Esta tesis se aduce como algo conocido en la comunidad («sabemos que...»), tiene en Rom 3, 28 una clara correspondencia, con una introducción análoga, y ofrece un marcado acento antioqueno. Así lo indica la expresión generalizadora «ningún hombre», que en la línea de Gál 3, 26-28 (la antigua tradición bautismal) aplica a todos el mensaje de Cristo sin condiciones previas y viene a abolir implícitamente la diferencia entre judíos observantes de la ley y paganos al margen de la ley. También es significativo que en esa frase se niegue valor soteriológico a las prácticas de la ley (como la circuncisión y los preceptos rituales) y que la aceptación del mensaje misional de Cristo (es decir, la «fe»; cf. 1 Tes 1s; 1 Cor 15, 1s; Rom 13, 11; etc.) lleve al bautismo que «justifica». El principio comunitario formula, pues, a su modo lo que estaba contenido en la consigna antioquena de la «libertad en Cristo» (Gál 2, 4; cf. *supra*, 5.2).

Otro pasaje que vale la pena reseñar a este propósito es Gál 5, 5s: «Por nuestra parte, la anhelada justicia la esperamos de la fe por la acción del Espíritu, pues en Cristo ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor; lo que vale es una fe que se traduce en amor». Aunque no aparece aquí una fórmula fija, el enunciado contiene algunos elementos tradicionales típicos. Entre ellos está una futura justicia en la que Pablo, como cristiano, ve lo que determina el presente de los cristianos gracias al bautismo y a la fe, pero que responde a la idea judía de salvación definida por la ley (cf. Rom 2, 13.20; *supra*, 3.2). Para ello hay que relacionar la expresión «en Cristo» con la expresión «ni la circuncisión ni la incircuncisión» (cf. Gál 3, 26-28). Las tres expresiones, «Espíritu», «fe» y «amor», encajan también perfectamente en la conciencia pagano-cristiana primitiva (cf. *supra* 6.2). ¿Cabe suponer, pues, que detrás de Gál 5, 5s se traslucen la problemática y la opción antioquenas? Entonces podemos afirmar que en Gál 5, 5s la nueva situación «en Cristo» desplaza el camino judío de salvación. Los cristianos definen su propia idea de la salvación desmarcándose de la idea judía.

Nuestra búsqueda de textos con la raíz just- anteriores a Gál y contrarios a la ley ha dado, pues, un resultado positivo. Hay restos de tradición que se pueden entender en el sentido de que Pablo en Antioquía y la comunidad antioquena del período pau-

lino no poseían aún ningún mensaje de la justificación al estilo de Gál, Flp B o Rom, pero pudieron formular tesis sobre la justificación en dos campos semánticos típicos y establecieron también algunos enunciados sobre la problemática de la ley y de la libertad evangélica. Una vez descubiertas las raíces del mensaje paulino de la justificación, podemos intentar la interpretación de ese mensaje en Gál.

4. *La Carta a los gálatas como documento más antiguo sobre la justificación*

Una consideración global de Gál muestra que sus textos sobre la justificación se limitan al discurso contra Pedro en 2, 14b-21 y a la parte central argumentativa, en 3, 1-5, 12. En efecto, la raíz just- sólo aparece en Gál como verbo en 2, 16s; 3, 8.11.24; 5, 4, como sustantivo en 2, 21; 3, 6.21; 5, 5, y en forma adjetiva como cita de Hab 2, 4 en Gál 3, 11. El discurso contra Pedro viene a ser una introducción y presentación de los puntos decisivos. La extensa parte central de Gál ofrece el debate argumentativo principal con los adversarios (cf. *supra*, 11.2). Mientras Gál 2, 14b-21 acumula los términos y las proposiciones en fórmulas concisas, Gál 3, 1-5, 12 hace una exposición pormenorizada y completa. Por eso conviene centrar nuestro análisis en el segundo fragmento, sin perder de vista obviamente el discurso contra Pedro.

No es aconsejable, sin embargo, concentrarse sin más con 3, 1-5, 12 como si fuera un bloque independiente. La sección se inserta en el esquema total de la carta. Como hemos comprobado en el análisis retórico (cf. *supra*, 11.2), además de 2, 14b-21 son sobre todo los fragmentos 1, 6-9 y 6, 11-16 los que, junto con la sección conclusiva de la demostración (5, 1-12), ayudan especialmente a conocer la función y el tema de la carta. Interesa ahora, más que nada, la constatación de que estos fragmentos sin excepción se basan en la idea de elección formulada desde la teología de la cruz, y transpiran por tanto el espíritu de la correspondencia corintia: Dios ha «llamado» a los gálatas mediante el evangelio de Cristo a un nuevo nivel de salvación (1, 6s; 5, 8): el de la «gracia de Cristo» o de «Dios» (1, 6; 2, 21, 5, 4). Este nivel se

basa sólo (6, 14a) en «la cruz de nuestro Señor Jesucristo» (6, 14). Pero ahora amenaza el peligro de que los gálatas hayan desertado de esta «gracia» (1, 6; 5, 4) porque, seducidos por los judaizantes (1, 7; 3, 1; 5, 10), eliminan el escándalo de la cruz (5, 11) creyendo que el evangelio enseñado por Pablo necesita de un complemento (5, 3; 6, 12). Necesita de ese complemento porque, según ellos, la elección mediante el evangelio sólo puede ser eficaz para la salvación, en el caso de los pagano-cristianos, si los conduce a la ley de Israel por medio de la circuncisión. También Israel, elegido en la alianza de Abrahán, está obligado a la ley. Pero —objeta Pablo— de ese modo el evangelio se convierte en un no-evangelio (1, 6-9), porque desaparece el escándalo de la cruz de Cristo y entonces Cristo murió en balde (2, 21b; 5, 11). El evangelio deja de ser una gracia (cf. 1, 6; 2, 21; 5, 4). ¿Por qué? El que considera la ley una parte integrante de la alianza, de forma que la elección gratuita de Dios encuentra su correspondencia en la observancia de la ley por el hombre, asigna a la ley, según Pablo, un puesto que no le corresponde. Esta unidad de alianza y ley como camino de salvación para alcanzar la vida da a las «obras de la ley» una importancia que no se merecen, según el apóstol. El que así procede pretende «ser justificado por la ley» (2, 21; 5, 4s); pretende apoyarse en sus logros legales sin reservar para Cristo la gloria de la redención (Gál 6, 13s). No le basta con «ser justificado en Cristo» (2, 17). No se entrega totalmente a la gracia de la cruz, sino que pretende que su observancia de la ley contribuya a su redención escatológica.

Se constata así que la terminología de la justificación emerge en el momento en que Pablo la utiliza en el marco del sistema de coordenadas de elección y cruz de Cristo para enjuiciar la situación gálata. La teología corintia de la cruz es, pues, una premisa de la posición del apóstol en Gál. Cabe afirmar por tanto que el mensaje de la justificación se utiliza en Gál para plasmar la teología de la cruz, prestando a ésta un lenguaje nuevo. Las señales de la teología de la cruz, que enmarcan justamente la parte central argumentativa 3, 1-5, 12 al comienzo y al final (3, 1; 5, 11), se colocan como indicaciones programáticas a partir de las cuales se debe comprender la justificación. Con otras palabras, la teología de la correspondencia corintia ejerce, junto a la estructura in-

terna de la carta, la función directiva más importante para la comprensión de Gál, porque así lo indica esa misma estructura. Hay que señalar a este respecto que la acusación básica contra los corintios (1 Cor 1s) se vuelve en Gál contra los judaizantes (Gál 2, 21; 5, 11): unos y otros minimizan el alcance soteriológico de la cruz de Cristo. Pablo reduce, pues, ambas teologías, tan diferentes, al mismo denominador: coinciden en la hostilidad hacia la cruz de Cristo. Confían cada vez más en algo que ellos mismos son y que pueden exhibir (2 Cor 12; Gál 6, 13s), cuando el único motivo de presunción es el Señor (1 Cor 1, 31); es decir, lo único de que cabe gloriarse es «la cruz de Cristo» (Gál 6, 14). Por 1 Cor 1, 18-31 sabemos que el fundamento más profundo de este juicio reside en la imagen de Dios revelada en la cruz de Cristo.

Este juicio paulino sobre los adversarios en Gál nos lleva a preguntarnos qué posición mantuvieron los judaizantes. De la semblanza que hemos hecho de ellos en 10.2 cabe destacar ahora los siguientes rasgos. Parece que los judaizantes consideraron la elección de los paganos como una mera continuación de la elección especial de Israel, y en una determinada perspectiva: lo principal es la idea de la elección divina de Abrahán. La elección de Dios tiene por objeto a Abrahán y su descendencia, es decir, el pueblo de las doce tribus como continuación genealógica del patriarca. Los paganos pueden incorporarse excepcionalmente a ese pueblo mediante la circuncisión, como prosélitos (cristianos). Por eso Pablo busca directamente en su argumentación Gál 3, 6ss una nueva interpretación de Abrahán. No hay que considerar ya la circuncisión como precepto de la ley aisladamente, sino como un signo de la relación global entre alianza y ley. Con la observancia de la ley, el pueblo responde a la alianza de Dios y se acoge al principio de la *torá* según el cual el que cumple los preceptos de la ley alcanzará la vida en virtud de esa observancia (Gál 3, 12). En este sentido los judaizantes pueden afirmar directamente que uno «puede ser justificado por la ley». Porque también los judaizantes leyeron Gén 15, 6 (cf. Rom 4, 3) e interpretaron esa fe de Abrahán que justifica como fidelidad a la ley, fidelidad que lleva a la vida porque Dios la reconoce como justificante, la imputa como justicia. Hemos visto (cf. 11.3) que el término «justificación» era conocido en el judaísmo, por ejemplo, en las descripciones

del juicio final. Por eso es muy posible que Pablo supiera que sus adversarios hablaban este lenguaje. Pero, aunque Pablo no supiera a ciencia cierta que ése era el lenguaje de sus adversarios, lo cierto es que él, familiarizado con la coordinación judía de *torá*, justicia y vida, les habla con la confianza de poder coincidir con ellos en la idea de justificación.

Podemos definir ahora la teología paulina de la cruz con mayor precisión en un punto importante. La correspondencia corintia había mostrado que esa teología no trataba de utilizar el tipo de muerte que Jesús sufrió para defender una determinada significación de dicha muerte, sino que intentaba transmitir la experiencia del evangelio como «mensaje de la cruz»: se trataba de presentar las consecuencias concretas del evangelio para los creyentes. Teniendo en cuenta la presentación paulina de la teología de la elección (cf. *supra*, 6.2), que culmina en la teología de la cruz, sería insólito que Pablo no hablara del Espíritu. Y, en efecto, en Gál 3, 2-5.14; 4, 6; 5, 5 habla de él presentándolo como la fuerza del evangelio que transforma a los hombres. Esta acción del Espíritu es interpretada ahora desde la teología de la cruz. El evangelio nos remite a la gracia de Cristo (1, 6s), haciendo que el hombre muera a la ley a fin de que pueda vivir para Dios (2, 19a). Pablo lo explica más adelante (4, 1ss) como liberación de la esclavitud de la ley y elevación al estado de libre filiación e inmediatez con Dios, mientras que en el citado discurso contra Pedro lo ve como un «haber sido crucificados con Cristo» (2, 19b). La vida en la nueva relación con Dios bajo la acción del Espíritu aparece, pues, definida como estado de crucifixión con Cristo. Ya no es el hombre el que vive, sino Cristo en él (2, 20). Por eso el mundo está crucificado para el cristiano, y el cristiano para el mundo (6, 14), ya que en virtud de su crucifixión espiritual el hombre se desmarca del mundo, que no reconoce este signo de la cruz. Cuando más adelante este cambio radical que es el morir por la acción del Espíritu aparece referido al término «nueva creación» (6, 15), queda claro que la descripción, a la luz de la teología de la cruz, de la acción soteriológica del Espíritu en el evangelio, que pasa por la muerte del hombre, responde objetivamente a la concepción paulina en la correspondencia corintia (cf. *supra*, 8) y es una nueva versión de la hermenéutica de la acción transformado-

ra del Espíritu desde la teología de la elección (cf. 6.2). Esa descripción significa que la justificación es un morir espiritual, porque en ella actúa el Dios que llama a la vida lo que no existe (1 Cor 1, 28).

Desde esta óptica cobra actualidad otro tema. Pablo recuerda en 4, 12ss a los gálatas que un día los evangelizó estando enfermo y ellos no le rehuyeron, sino que lo acogieron en sus casas como un mensajero de Dios, como al propio Jesucristo. Y ahora está de nuevo, por su causa, con dolores de parto hasta que Cristo tome forma en ellos, como crucificado, obviamente (4, 19). También su debilidad se manifiesta ahora en conformidad con la cruz, ya que el éxito de la misión en Galacia sólo pudo atribuirse a la fuerza del evangelio que nace de la cruz. Parece ya muy claro que estas ideas son también un reflejo de la correspondencia corintia, hacen recordar la «debilidad» retórica de Pablo (que él interpreta en la línea de la teología de la cruz) en 1 Cor 2, 1ss y tienen su raíz especialmente en la «carta de las lágrimas» (cf. *supra*, 8.5). Cabe confirmar este juicio señalando que la expresión «gloriarse» de la cruz de Cristo, que aparece con cierta inconexión y sólo al final de la polémica, y que coexiste paradójicamente con el «morir» del hombre (Gál 6, 14), es un eco del discurso del insensato de 2 Cor (cf. 8.5). Es un discurso actualizado, pues Pablo se gloría aquí en contraste con los advesarios, que presumen de la circuncisión de los gálatas (6, 13), mientras que en el discurso del insensato los superapóstoles se gloriaban en contraste con Pablo, que presumía de su debilidad.

Aparece así un fondo que da sentido, como estrato básico a toda la temática de 3, 1-5, 12. Pablo tuvo que explicar a los corintios que en el evangelio actúa un Dios que escoge lo débil del mundo, de forma que ante Dios sólo cabe presumir de los dones de Cristo y de las propias debilidades (1 Cor 1, 26-31; 2 Cor 11, 30; 12, 5). El Dios paulino no confirma a los hombres fuertes (1 Cor 1, 26s), sino que se ocupa de salvar lo que nada vale (1 Cor 18), y salvar así a todos, porque ante él todos son nada y son pecadores. Esta eficacia creadora de Dios que alcanza los fondos de la perdición humana y que hace extensible el evangelio a todos, que ofrece en suma la gracia del evangelio sin condiciones, es lo que Pablo ve amenazado, traicionado, cuando los judaizan-

tes predicán la circuncisión en Galacia. Ellos creen que la gracia no es suficiente, porque exigen adicionalmente la observancia de la ley; eso viene a significar, a juicio de Pablo, que la acción creadora de Dios no basta para salvar al hombre; éste tiene que hacer algo más: las obras de la ley. Ambas cosas juntas realizan la justicia. Así actuó Dios en Israel. Eligió a Israel y le dio la ley; y no puede elegir ahora a los paganos sin imponerles la ley. Los judaizantes miden así la novedad cristiana por lo antiguo, mientras que Pablo mide lo antiguo por lo nuevo, por Cristo (Gál 2, 21; 6, 14-16). Ellos toman la alianza de Israel y su ley como acontecimiento originario para comprender a Dios. Pablo se hace una nueva idea de Dios considerando el acontecimiento de Cristo y viendo en él, a la vez, la miseria y la redención de todos los hombres. Se constata así, en la línea de Pablo, un elemento común entre los frenéticos virtuosos del éxtasis en 2 Cor y los severos predicadores de la ley en Gál: unos y otros no dejan que Dios sea Dios, porque le enmiendan la plana de un modo u otro cuando se revela en la cruz de Cristo. Los extáticos no quieren reconocer que la cruz es la descripción terrena permanente de la situación humana. Pretenden superar la condición pecadora del hombre ya en la tierra por medio del éxtasis. Los partidarios de la ley empuñan el aspecto redentor de la cruz; a la gracia de la cruz oponen la necesidad de la ley para la salvación. No se conforman con sólo la gracia.

Previas estas consideraciones, podemos abordar el texto de Gál 3, 1-5, 12. Pablo comienza su primer paso de la demostración que consta de siete fases (cf. 11.2) preguntando sobre las experiencias que tuvieron los cristianos gálatas con el evangelio en la primera misión (3, 1-5). El apóstol da por supuesto que las respuestas de los gálatas abundan en su idea, ya que él fue su primer misionero y conoce la historia de los orígenes de las comunidades. Pablo intenta después interpretar de nuevo esas experiencias insertándolas en el gran horizonte de una nueva idea de la historia de la salvación, redefiniendo y calificando desde el mensaje de la fe, con su centro en el acontecimiento de Cristo, la elección de Abraham y la legislación mosaica, para que los gálatas sepan que con los dones del evangelio y del Espíritu tienen bastante para salvarse. La salvación que procede del Espíritu no se puede poten-

ciar, pues el que dice *Abba* bajo el signo del Espíritu tiene consigo al Dios salvador en Cristo de un modo que no se puede superar. Cualquier complementación mediante el precepto de la circuncisión vendría a desbaratar todo eso.

Pablo había llevado a cabo su misión en Galacia al margen de la ley judía, en la perspectiva la elección escatológica de los paganos por medio del evangelio. De ser correcta nuestra reconstrucción, esa actividad la llevó a cabo poco después de su salida de Antioquía y antes de la redacción de 1 Tes (cf. *supra*, 6.1). Cabe suponer entonces que Pablo evangelizó Galacia con el esquema teológico de 1 Tes (cf. *supra*, 6.2). En tal caso, las preguntas que Pablo formula a la comunidad en 3, 1-5, alrededor de seis años después, siguen una línea acorde con aquella evangelización. La experiencia originaria de la comunidad coincide de hecho con las respuestas que Pablo espera a sus preguntas. Los gálatas no recibieron el Espíritu por «las obras de la ley» sino «por haber escuchado el mensaje de la fe» (Gál 3, 2). Y si Pablo puede recordarle a la comunidad de Tesalónica que acogió un evangelio que les llegó «con el poder del Espíritu santo» (1 Tes 1, 5) y que, como «palabra de Dios», permanece «operante» en los creyentes (2, 13), puede también esperar de los gálatas la confirmación de que el Espíritu obró intensamente en ellos por medio de la predicación paulina y no por «las obras de la ley» (Gál 3, 5). La comparación entre 1 Tes 1s y Gál 3, 1-5 muestra que Pablo suele utilizar la interpretación teológica de la primera misión como base de sus afirmaciones, ya sea para corroborar a la comunidad o para ganarse a una comunidad casi entregada ya a una misión foránea. ¿No fue la acción del Espíritu lo que motivó en la asamblea de los apóstoles el reconocimiento de la misión de Antioquía (cf. *supra*, 5.2) Y ¿no había intervenido Pablo en la disputa partidista de Corinto (1 Cor 1-4) y con ocasión del problema de la resurrección en 1 Cor 15, o de la lucha contra los superapóstoles, aludiendo al evangelio predicado, a su contenido y a las consecuencias para la vida comunitaria, por ejemplo, a la esperanza y al concepto de apostolado? Habrá que otorgar, pues, una gran importancia a esta presentación de la problemática en Gál 3, 1-5. Concretamente, Pablo no comienza preguntando sobre lo acontecido en la cruz (cf., por ejemplo, Gál 3, 13) o sobre las conse-

cuencias de ese acontecimiento para la interpretación de la ley. Se fija más bien en los efectos que produjo la predicación del evangelio al margen de la ley judía por el poder de su Espíritu, e infiere las conclusiones pertinentes.

Si la predicación del evangelio se deja sentir como fuerza del Espíritu, Pablo se centrará en el resto de su argumentación en establecer la distinción entre la predicación judaizante de la ley, es decir, entre la ley misma, y la predicación paulina del evangelio, presentando la primera como vacía de Espíritu y la segunda como instrumento de la acción de Dios. Pablo no quiere admitir nada que haga mínimamente compatible el evangelio con la ley (Gál 1, 6-9; 6, 11-16); por eso no se limita a descalificar al hombre en su condición pecadora, difícil de subsanar con la ley, pero dejando a ésta en su validez. En tal caso sería posible que el evangelio salvara al pecador para que pudiera observar la ley, como en Qumrán la gracia divina regenera la existencia carnal del ser humano a fin de que viva para la ley. Pero Pablo rechaza por principio cualquier aditivo al evangelio, porque éste quedaría falseado. Por eso tiene que criticar la ley misma. Pablo, en efecto, presentará la ley como algo carente de Espíritu y sin comunicación directa con Dios, destinado a unos fines ya superados por el evangelio, y describirá la predicación de la fe como instrumento del Espíritu para el cumplimiento de la promesa abrahánica y como medio para alcanzar la filiación escatológica. Para la historia de la teología, esto significa que Pablo hace del evangelio pagano-cristiano al margen de la ley judía el criterio de lo que tiene que ser el cristianismo. El que sustituye, como hace Pablo, la descendencia genealógica de Abrahán por la descendencia de la fe (Gál 3, 9), el que declara irrelevante la circuncisión que es el signo de la elección de la descendencia de Abrahán según la carne (3, 28) y somete la circuncisión al juicio divino (1, 8s; 5, 10-12) si se impone a los paganos, ése no está ya dispuesto a reconocerle al judeo-cristianismo iguales derechos que al pagano-cristianismo (cf. la situación durante la asamblea de los apóstoles, *supra*, 5.2), sino que medirá el cristianismo por el evangelio pagano-cristiano. Esto es teológicamente consecuente para Pablo, pues el que asigna el paganismo y el judaísmo al «antiguo eón» (Gál 1, 4; 3, 26-28), anterior a la llegada de la fe (3, 23-25) y a

la activación del Espíritu (3, 1-5; 4, 6; 5, 5), y considera ese tiempo previo al Espíritu como tiempo de esclavitud para paganos y judíos (3, 23; 4, 3.8-10.24s), no tiene otra opción.

Tras las preguntas dirigidas a la comunidad en la primera sección, Pablo pasa a hablar de Abrahán de modo inesperado para el lector actual (Gál 3, 6-9). Este tema sorprendente se explica por la situación de fondo, bien conocida por los gálatas: los adversarios de Pablo, como el judaísmo en general, comenzaban con Abrahán la historia de la elección de Israel. Pablo habla también de una elección de Dios que reúne ahora la comunidad escatológica por medio del evangelio (cf. *supra*, 6.2). Si Pablo no pudiera hacer compatible su misión con el tema de Abrahán, los judaizantes ocuparían la posición más fuerte en este punto, ya que él pretende mantener la identidad entre el Padre de Jesucristo y el Dios de Israel, aunque recurra al acontecimiento de Cristo para la nueva concepción de Dios. Por eso Pablo tiene que presentar la comunicación de Dios al hombre en el antiguo testamento como una anticipación del acontecimiento de Cristo. Con este fin, el apóstol elabora una visión personal de las declaraciones de la *torá* sobre Abrahán. La promesa de Dios no se refiere a un hijo biológico ni a una descendencia natural, sino a la descendencia de Abrahán en un sentido espiritual y figurado: los descendientes no son Isaac y Jacob con sus hijos, sino aquellos que, como Abrahán, hacen de la fe la base de sus relaciones con Dios (3, 6s). El pueblo de Israel pasa a ser así el pueblo de la promesa. Todos los pueblos son objeto inmediato de la promesa si cumplen este requisito de la fe. También la promesa de la bendición queda desligada de la referencia a la tierra y a la descendencia numerosa como la arena a orillas del mar. La bendición, según Gál 3, 8s es una realidad formal y abierta que más tarde se concretará con la efusión del Espíritu a la comunidad cristiana (3, 26-4, 7). Está claro que Pablo sienta de este modo las condiciones para poder presentar su evangelio como una consecuencia directa de esta interpretación del patriarca. Es el evangelio el que llama a la fe a todos los pueblos y bendice a los creyentes, es decir, les otorga el don del Espíritu (3, 9.14).

Esto permite comprender por qué Abrahán aparece sólo en una doble perspectiva: como destinatario de la promesa de Dios (Gál

3, 8 = Gén 12, 3; 18, 18) y como aquel que creyó en el Dios que le hizo la promesa y eso se le contó como justicia (Gál 3, 6 = Gén 15, 6). Tal es, según Pablo, la situación presente de todo ser humano bajo el régimen del evangelio. Pablo comienza con la cita de Gén 15, 6 para utilizar los dos conceptos de fe y justicia, porque se presta especialmente, a su juicio, para explicar la experiencia de los gálatas con el evangelio paulino. En efecto, la afirmación de que Abrahán creyó y eso se le contó como justicia (Gál 3, 6) no es un simple juicio histórico sobre Abrahán, sino una «previsión de la Escritura» (Gál 3, 8a) que describe la acción divina por el envío escatológico de Cristo (Gál 4, 4). Pablo no esboza, pues, una semblanza histórica de Abrahán, sino que encuentra en éste lo que sabe ya por Cristo. Dicho de otro modo, lo acontecido con Abrahán tiene un sentido escatológico, al igual que el período israelita del desierto tiene relevancia, en 1 Cor 10, 1ss (cf. especialmente 1 Cor 10, 6.11 y *supra*, 5.5), para la comunidad escatológica de Jesucristo. Cuando el evangelio es fuente de experiencias espirituales como las de Pablo y los gálatas según Gál 3, 1-5, los cristianos descubren que éste es el sentido originario de las palabras bíblicas. Cabe extremar esta afirmación diciendo que la *torá*, a la que pertenecen las citas sobre Abrahán, no es ya representativa para Israel y su historia, sino que es anuncio del tiempo final, que ahora es presente gracias a la predicación de la fe (Gál 3, 23-25). Y Pablo puede concluir: «Los que viven de la fe son bendecidos con Abrahán el creyente» (v. 9), y poco más adelante, llenar de contenido la bendición prometida con la recepción (en el evangelio) del Espíritu escatológico (v. 14b). La experiencia de los gálatas en su primera misión se convirtió así en una apropiación de la promesa abrahánica, y la bendición con el Espíritu equivalió a la «imputación como justicia», ya que ambas cosas se basan en la fe que acoge el evangelio (v. 2.6.14).

Pablo sabe que el Espíritu justifica porque conoce la relación semántica bautismo-Espíritu-justicia (cf. *supra*, 11.3). Probablemente, este lenguaje era familiar a los gálatas ya que Pablo no necesita introducirlo como nuevo. Esto significa que las afirmaciones paulinas sobre la raíz just- en Gál 3, 1-5, 12 proceden generalmente de la tradición bautismal y del axioma de que el dotado de Espíritu es justo. Esto encuentra una confirmación indirecta en el

hecho de que Gál 3, 1-5, 12 contempla la justificación desde la perspectiva de la historia de la salvación, y en concreto en referencia al patriarca (cf. 18b.22.29; 4, 7). El aspecto del juicio final, que determinaría el otro campo semántico de la raíz just- (cf. 11.2), no aparece en esta concepción paulina. A pesar del predominio de la justicia realizada por el Espíritu, Pablo puede usar algunas formulaciones tomadas del lenguaje jurídico o mercantil (cf. 2, 17; 3, 6.13.15-18; 4, 1s). Para Pablo no es ningún inconveniente que ambos modos expresivos aparezcan estrechamente unidos en 2, 17-21.

Hay que tener en cuenta también que Pablo modifica un poco esta afirmación sobre la acción del Espíritu en el bautismo: él no afirma que el cristiano fue justificado, como dotado de Espíritu, en el acto del bautismo, sino que el evangelio hace que el creyente quede como justo ante Dios bajo la acción del Espíritu. En este sentido podemos entender el pensamiento de Pablo así: la fe es la justicia, o la fe como vida acorde con el evangelio es esa relación del hombre con Dios que Dios considera como justa. El acto bautismal que justifica de modo definitivo se convierte así en una relación permanente del hombre con Dios, y en esta relación de fe consiste el ser justo.

Pablo daba así a entender cómo veía él la relación entre la predicación de la fe y el Espíritu que actúa en ella, por una parte, y la justicia por otra, y citando a la misma ley en Gén 15, 6; 12, 2; 18, 8, mostraba que esta explicación respondía al verdadero testimonio que la ley da de sí misma. Ahora puede establecer el antagonismo con las «obras de la ley» pregonadas por los judaizantes. Así lo hace Gál 3, 10-29 en diversos círculos enunciativos. Hemos indicado que Pablo se refiere a un antagonismo excluyente entre evangelio y ley. El que quiera hacerse justo mediante la ley, se aparta de Cristo y de su gracia (Gál 5, 4). Tal es la posición paulina. Esto significa en concreto que la observancia de la ley —en Galacia, la circuncisión y el calendario festivo— es perjudicial. Lejos, por tanto, de la idea de que el pecado es una mera falta de cumplimiento de un precepto, se prohíbe aquí el cumplimiento mismo de la ley (aunque en otros contextos la no observancia pueda ser pecado). Los judaizantes exigen con razón, desde la ley, la práctica de la circuncisión y la observancia de todos los preceptos. Pa-

blo no les discute esto. Lo que afirma contra ellos es que eso se opone al evangelio. Pablo invita, pues, a los cristianos a no observar la ley judía y ve en ello su posibilidad de salvación si creen al margen de la ley. La observancia de la ley es incluso perjudicial para la salvación porque es algo similar a la idolatría (Gál 4, 8s). La conclusión de Gál 2, 16, «nadie es justificado (por Dios) en virtud de las obras de la ley», no es una mera descripción fatalista de la perversión del ser humano, sino que expresa un juicio básico sobre los designios que Dios mismo tuvo con la ley. Dios no dio la ley como fuente de vida y de justicia (3, 21s).

Es decir, el Padre de Jesucristo no quiere otorgar el Espíritu independientemente de Cristo. Por eso Pablo evita cuidadosamente en Gál 3s relacionar el Espíritu con la ley. Este silencio resulta elocuente para el judaísmo de la época, ya que precisamente éste fundamentaba en la identificación de la sabiduría-espíritu con la *torá* la fuerza vital de la ley que se expresaba en la interiorización de los preceptos legales. Cuando Pablo deshace esta combinación, despoja a la *torá* de su elemento soteriológico y hace de la ley una mera «letra» que sólo sirve para «matar», porque el hombre es pecador (2 Cor 3, 6). El que lee Gál 3s recordando afirmaciones anteriores de Pablo, como 2 Cor 3, 4-18, tiene que reconocer que su silencio sobre el «Espíritu» de la ley es deliberado, ya que en 2 Cor 3, 15-17 constata expresamente esa ausencia de Espíritu en la ley.

También es decisivo para la idea paulina de la ley en Gál 3 el hecho de que elimine la correlación entre alianza y ley. El silencio que guarda Pablo sobre la circuncisión de Abrahán tuvo que desconcertar ya a los judaizantes y a todos los judíos. La circuncisión llevaba consigo la vigencia de la ley. Pablo se percató de que este silencio voluntario era el punto débil de su posición, como demuestra su insistencia posterior en Rom 4, 11s. Lo cierto es que Pablo quiere separar alianza y ley, los dos hermanos gemelos del judaísmo. Si en 2 Cor 3 había recurrido para ello al contraste entre la antigua y la nueva alianza sin perder la línea tradicional, ahora utiliza un medio más radical: la relación de Dios con Abrahán se constituye más allá de la ley. La promesa hecha a Abrahán llega directamente a Cristo y a los creyentes. Esta promesa es el testamento de Dios definitivo y no revisable. Pablo de-

clara expresamente que la ley dada 430 años después (un cómputo del judaísmo primitivo; de acuerdo con la cronología que establece el antiguo testamento, la promulgación de la ley es desde luego muy posterior a la existencia de Abrahán) no puede abolir esa alianza (Gál 3, 17s). Si la ley queda abolida en virtud de la referencia constitutiva del judaísmo a la gracia previa de la alianza, Pablo tiene que replantear la cuestión del sentido y la misión de la ley (3, 19).

La respuesta que cabe esperar es clara: un concepto de la ley que incluye necesariamente la debilidad de esa ley. Es la interpretación que ofrecerá Gál: la ley, lejos de ser Espíritu y fuente de vida, fue promulgada «a causa de las transgresiones». Es una niñera del pecador, debe vigilarlo y obligarlo a obedecer (3, 22.24; 4, 1-3) y con ello cabe pensar en una convivencia relativamente regulada de los pecadores (cf. Rom 13, 3s). Sorprende de nuevo que Pablo haga esta interpretación y no relacione la expresión «a causa de las transgresiones» con la ley ritual. Eso sería lo verdaderamente judío: la ley ofrece un remedio contra el pecado porque Dios provee en ella un culto y una expiación por las faltas cometidas. Pero Pablo no quiere saber nada de la ley como medio de salvación. La deja de lado aun siendo consciente de que sus adversarios —a los que se refiere con la alusión al calendario litúrgico— destacan precisamente esa vertiente de la ley. El replica, polémicamente, que la ley fue dada por Dios, desde el principio, como una niñera y nada más.

Un segundo texto, Gál 3, 19s, limita el tiempo de vigencia de la ley en este sentido a la llegada de Cristo. Si suponemos que los adversarios tenían un concepto típicamente judío de la ley, su tesis sería que la ley era válida absolutamente antes de existir el mundo y para siempre (cf. *supra*, 3.2). Ahora resulta que la ley es algo «añadido» tardíamente, y en modo alguno está destinada a permanecer. Dios quiere que ejerza su función coercitiva de los pecadores desde Moisés hasta la predicación de la fe. No tiene otro cometido, y sólo por tiempo limitado.

Siguen otras dos afirmaciones que conviene considerar conjuntamente: la ley fue promulgada por ángeles y por boca de un mediador, Moisés, cuyo nombre silencia Pablo. Ciertamente, no se puede decir que este perfil de la ley dentro de la argumentación paulina

sirva para realzarla. En cualquier caso, Pablo no piensa en los ángeles como poderes hostiles a Dios, de lo contrario no podría encontrar en la ley las promesas de Dios (como las de Gál 3, 6-9), ni considerar el amor, en un sentido especial, como cumplimiento de la ley (Gál 5, 4). Lo cierto es que la mediación de los ángeles (próximos a Dios) significa que la ley no comunica directamente con Dios. La ley no tiene esa inmediatez porque en tal caso Dios, como testador directo de la promesa, hubiera podido completar su primer testamento con la ley. Si Dios no es el autor directo de la *torá*, ésta no puede complementar la promesa de Abrahán. Dada la multitud de los ángeles, se necesita ahora, obviamente, un único mediador (3, 20). También aquí está clara la posición adversaria: los ángeles son el resplandor celestial de la revelación, y Dios habla directamente con Moisés (cf., por ejemplo, Ex 34).

Pablo confirma esta ausencia de inmediatez con otro argumento: Dios le habla directamente a Abrahán (Gál 3, 6-9), y los cristianos tienen acceso inmediato a Dios por medio del Espíritu (Gál 4, 6). Esta filiación divina producida por el Espíritu no necesita ya de la niñera; el creyente la recibe por el Espíritu de Cristo prometido a Abrahán. Frente a esta relación directa con Dios, la ley ofrece muy poco a los cristianos. Por algo Pablo desarrolla esta temática de la inmediatez evangélica al comienzo, 3, 1-5, y al final, 4, 1-7. Ahora vemos que el evangelio y el Espíritu llevan a la filiación y garantizan la salvación a los justos. La ley es algo que se le impone al hombre desde fuera (3, 23s; 4, 1-3). El evangelio como soporte del Espíritu lleva hacia el Padre de Jesucristo desde dentro y directamente. Por lo demás, la idea básica de este contraste entre evangelio y ley está ya latente en 2 Cor 3.

Estas ideas arrojan luz sobre una última afirmación que articula toda la sección: Pablo divide toda la historia de la humanidad en un primer período, largo, de promesa no realizada y un segundo período, el del evangelio, que comienza con la predicación de Cristo (3, 23-25; 4, 4). Este último período hace del momento presente el tiempo final (4, 4; cf. 2 Cor 6, 1s). Es el tiempo en el que Cristo nos libra del «eón perverso» (Gál 1, 4) y el Espíritu nos hace invocar a Dios como *Abba* (4, 6). La ley en este esquema antagónico pertenece al viejo tiempo superado y no puede ya ni siquiera conducir a Cristo. Queda acotada y abolida por Cristo (Gál

3, 24s; 4, 2.4). Este esquema antagónico, que abarca toda la historia, hace recordar las afirmaciones sobre el bautismo que comparan lo que fue el bautizado con lo que ahora ha llegado a ser (por ejemplo, 1 Cor 6, 9-11). Los textos de Gál 3s sobre la justicia conducían ya a la tradición bautismal. Las tradiciones que Pablo recoge, condensadas en fórmulas, en Gál 3, 26-28; 4, 3-6, tienen el mismo origen. Se constata así, una y otra vez, que Pablo formula su pensamiento en Gál 3s partiendo de la idea del bautismo.

Esta comprensión paulina de la ley se puede comprobar examinando cómo fundamenta Pablo y describe en Gál 5, 13ss la vida cristiana. La comunidad cristiana vive en Espíritu de la libertad y no bajo la servidumbre de la ley, como señala ya Pablo en Gál 4, 21-31. Por tanto, los cristianos están llamados a vivir liberados de la ley (5, 13). Si viven en el Espíritu, tienen que seguir los pasos del Espíritu (5, 25). Al poseer el don del Espíritu, están en esa comunicación directa con Dios (4, 6s), son instruidos por él mismo y pueden discernir su voluntad (Rom 12, 1s; Flp 4, 8; 1 Tes 4, 8s). El cristiano guiado por el Espíritu se encuentra también, obviamente, con unas normas que pueden regir su vida. Así, Pablo puede afirmar que el precepto del amor viene a resumir la normativa de la ley (Gál 5, 14); pero el precepto del amor es por su esencia y su carácter obligatorio «ley de Cristo» (Gál 6, 2), es decir, una norma que nace del sentido profundo de la vida de Cristo y sigue su trayectoria (Rom 15, 1ss; Flp 2, 1ss). Por eso es obligatorio, pero no le llega al hombre desde fuera, como la letra de la ley, sino que es la presencia interior de Cristo en el creyente por medio del Espíritu.

Hemos examinado hasta ahora la sección Gál 3, 1-4, 7 sin abordar en detalle el texto 3, 10-14. Aquí se hace una contraposición entre el hombre de la fe y el hombre de la ley: este último basa su vida en las obras de la ley, y sufre la maldición, es decir, la muerte (3, 13; 1 Cor 15, 56), porque nunca puede cumplir todos los preceptos de la ley (Gál 3, 10). Aquí subyace la viva conciencia que tenían judíos y cristianos de la época de la obligación de obedecer a Dios (Jub; Qumrán; Aboth 3, 8; los materiales antiguos del sermón de la montaña): no se puede dividir la ley en preceptos menores y mayores; todos son de igual rango porque todos derivan de Dios. Pero hay que preguntar si Pablo fue de es-

ta opinión, si el pecado con su presencia universal es simplemente un fallo en la observancia de la ley. La respuesta tiene que ser negativa, pues de lo contrario Pablo estaría induciendo a los cristianos al pecado al exigirles la inobservancia de la ley (circuncisión, calendario litúrgico). La experiencia del Espíritu creador que transforma al hombre radicalmente (Gál 3, 1-5; 3, 26-4, 7) indica también que el hombre sólo puede sintonizar con la voluntad de Dios si se guía por la fe, dentro del campo de fuerzas del evangelio y del Espíritu. Pero entonces los hombres de la fe no se pueden contentar con complementar la observancia deficiente de la ley, sino que el hombre de la ley y el hombre de la fe representan dos modos de vida radicalmente diversos. El pensamiento cuantitativo de Gál 3, 10 es una mera cita de Dt 27, 26. Habría que examinar dentro del contexto si Pablo lo entiende así. En cualquier caso, no pretende con la cita definir el pecado ni insistir en la posibilidad de observar la ley, sino señalar el estado de maldición, es decir, de condena a muerte, en que vivía el hombre. Tampoco afirma, a tenor del contexto, que aquellos que no cumplen todos los preceptos sean malditos, sino que los que viven de las obras de la ley cargan con la maldición, a diferencia de los que viven de la fe y participan en la bendición de Abrahán (3, 9). Pablo, pues, no pretende significar que haya una observancia deficiente de la ley, sino que declara que, en lugar de vivir con arreglo a la ley, hay que creer. Pablo no invita a los gálatas a cumplir mejor la ley, sino que le preocupa la posibilidad de que los gálatas no dejen de lado la ley, ya que la promesa de bendición no les permite observarla. Así pues, la interpretación de dos tipos alternativos de vida es la única que encaja perfectamente con la intención global de 3, 1-5, 12 que ya hemos esbozado.

Esa posición de Pablo lleva aparejada una segunda idea afín: los hombres de la ley, además de ser pecadores, se hacen falsas ilusiones sobre la ley, ya que Dios mismo declaró en la Escritura que sólo el que es justificado por la fe alcanzará la vida (3, 11). Esta cita de Hab 2, 4 coincide, pues, con la palabra de Dios dirigida a Abrahán en Gén 15, 6, citada en Gál 3, 6. Así la ley misma indica que para obtener la salvación hace falta ir por encima y más allá de ella misma. Los judaizantes esperan de la ley algo que ésta no puede dar. Pablo tiene así el camino despejado para

concebir la descendencia de Abrahán, destinataria de la promesa, en sentido exclusivamente cristológico (Gál 3, 16) y encontrar la vía de salvación en la comunidad cristiana de fe.

Hasta ahora nos hemos referido sólo marginalmente a la obra soteriológica de Cristo. Gál 3, 1-4, 7 la aborda en dos enunciados tradicionales (3, 13a.14; 4, 4) contruidos sobre el mismo «esquema teleológico» (estructura: Cristo... en favor de nosotros... a fin de que nosotros...) que conocemos de otros textos del cristianismo primitivo (cf. por ejemplo Rom 8, 3; 14, 9; 2 Cor 8, 9; Jn 3, 16; Tit 2, 11-13; 3, 4-7; 1 Pe 2, 21.24; 3, 18; 1 Jn 4, 9). El primer texto contempla la figura de Jesús en su muerte, el segundo en su envío. En ambos se describe la obra de Cristo con la metáfora del rescate (cf. también 1 Cor 6, 20; 7, 23), basada en el lenguaje comercial (cf. para Pablo 1 Cor 7, 30). No es casualidad que estos dos pasajes aparezcan tan tardíamente en el debate: el razonamiento de Pablo parte del evangelio y de la recepción del Espíritu, y lleva a la descripción de la situación pneumática de la comunidad. Habla de la obra soteriológica de Cristo únicamente para expresar el origen de la filiación por el Espíritu (4, 5s) y la recepción del Espíritu mediante la fe (3, 14b). Esas dos afirmaciones no son la excusa para explicar a fondo y específicamente cómo Cristo superó con su obra el pecado y sus consecuencias. Pablo no aborda este tema de la obra soteriológica de Cristo, de la herencia de Abrahán (4, 5-7) recibida mediante la fe (3, 14b), independientemente de la realidad actual de la comunidad. Esto se corresponde con lo que hemos indicado sobre las cartas anteriores de Pablo en las que, por la misma razón, éste se refiere, por ejemplo, a la muerte de Cristo por nosotros lacónicamente y en frases hechas, a veces en fórmulas tradicionales. Nunca cree necesario explicar directamente lo que Cristo hizo por nosotros. No construye una cristología desligada de la fe como acto de reconocimiento. Pablo pregunta por qué el creyente se siente redimido. No intenta describir con la máxima claridad la manera en que Cristo nos otorga la salvación. Lo que ocurre es que sus campos lingüísticos y sus connotaciones representativas se intercambian por estar ligados a la misma función: explicar al creyente el don que ha recibido.

Una breve consideración aún sobre el segundo paso argumentativo de Gál 4, 8-5, 12. Poca novedad cabe esperar de él al es-

tar destinado a consolidar la posición alcanzada. Pablo intenta sobre todo justificar sus duros pronunciamientos sobre la ley. Recurre para ello a la alegoría, ya utilizada, Agar-Sara (Gál 4, 21-31; cf. 5.5). Ahora la esgrime sin duda contra los judaizantes. Como éstos defienden un punto de vista intrajudío, también Pablo argumenta partiendo de la caracterización expresa del judaísmo como religión de la ley. En efecto, oponiendo antitéticamente a la secuencia Agar=esclavitud=alianza sinaítica=Jerusalén actual con la secuencia Sara=libertad=comunidad (pagano-)cristiana, ha emitido su juicio global sobre Israel. Este juicio es prácticamente tan duro como el emitido en Gál 3, 6-9.19.25. Los herederos de la promesa abrahánica son los (pagano-)cristianos, e Israel sigue con su ley en estado de esclavitud irremediable.

Hagamos un alto para intentar un enjuiciamiento final de la argumentación paulina. Hay que señalar que Gál 3, 1-5, 12 no es un tratado dogmático sobre la ley y la fe, sino un texto extremadamente polémico. Como cabía esperar en el discurso forense de la antigüedad, Pablo saca todos los registros. Cicerón y Filón pueden ofrecer ejemplos impresionantes. Cabe preguntar, pues, también en el caso de Pablo si las buenas intenciones que él persigue no las realiza en parte con unos medios que provocan la crítica. Así, puede aceptarse que Pablo ofrezca una imagen sesgada de Abrahán en Gál 3, 6-9; pero en 4, 21ss va demasiado lejos: ¿qué judío dejaría que le enajenaran a Sara? ¿no está toda la Escritura de su parte? ¿no es cierto que el distanciamiento que establece Gál 3, 19 entre la ley y Dios se contradice con otras declaraciones paulinas (por ejemplo, Rom 7, 12) y con la tradición sinaítica de la *torá*? ¿qué texto del antiguo testamento respalda el estrechamiento cristológico de la descendencia de Abrahán (Gál 3, 16) que Pablo, por lo demás, no reitera en Rom 4? También los judaizantes podían remitir a la interpretación corriente de la Escritura. Y por último, ¿es admisible el sarcasmo de desear que los partidarios de la circuncisión se mutilen del todo (Gál 5, 12) cuando Pablo sabe perfectamente que la ley prohíbe a los eunucos participar en el culto? Conviene, pues, indagar cómo defiende Pablo su postura en una situación menos cargada emocionalmente. Para comprender a Pablo es preciso distinguir entre su pensamiento objetivo y sus ataques polémicos.

LA COMUNIDAD DE FILIPPOS

1. *La historia de la comunidad de Filippos*

Cuando Pablo escribió por primera vez a la comunidad de Filippos (Flp A; cf. 12, 3), ésta llevaba alrededor de cinco años de existencia. El apóstol, en su primer viaje como misionero independiente, había pasado de Galacia a Europa con Silas y Timoteo y fundó en Filippos su primera comunidad cristiana en suelo europeo (cf. *supra*, 6.1). Filippos, en efecto, era una ciudad muy romanizada —por tanto, europea—, a diferencia de las ciudades que Pablo había visitado antes y que no podían ni querían, seguramente, negar su carácter oriental.

Nadie podía saber, obviamente, en tiempo de Pablo que Filippos iba a quedar ligada por siempre, de este modo significativo, a la difusión del cristianismo. En efecto, aunque había ya cristianos en Roma (cf. *infra*, 13.1), se trataba de judeo-cristianos ligados a la sinagoga, algo atípico para la historia posterior del cristianismo en Europa. Filippos es, pues, la primera comunidad pagano-cristiana que existe en suelo europeo. No es éste el único lazo que une a la ciudad con la historia; era un hecho conocido en la antigüedad que, no lejos del lugar, Antonio y Octavio habían derrotado a los asesinos de César. Esto ocurrió el año 42 a. C., cuando Filippos era una pequeña aldea macedónica.

Filippos se llamó en sus orígenes Krenides o (lugar de) «los pequeños manantiales». Era una zona pantanosa que Filipo de Macedonia mandó desecar para hacer de la localidad su baluarte contra los tracios. Entonces la ciudad recibió su nuevo nombre. Posteriormente, Anfípolis aventajó en rango a Filippos. Sólo con los

planes de los romanos de reforzar la frontera oriental del Imperio y allanar el camino desde Roma a Bizancio, Filipos pasó a ser, poco después de la célebre batalla, una colonia militar romana bien defendida, sin que la población anterior fuera expulsada. De ese modo la ciudad fue fundada en cierto modo dos veces: por Filipo de Macedonia y por Augusto, que la denominó Colonia Julia Augusta Philippensium. La ciudad, además de estar situada en la «Via Egnatia», poseía una doble ventaja, muy valorada en la antigüedad, gracias a su entorno: la riqueza maderera fue explotada para la construcción de barcos y la fértil llanura se prestaba para una agricultura floreciente. Las minas de metales nobles del monte Pangeo (oro y plata) contribuyeron también notablemente al aumento de la riqueza de la ciudad; pero en la época romana estaban casi todas agotadas. Los ciudadanos gozaban del derecho de autoadministración, estaban exentos del tributo a Roma y habían conseguido la ciudadanía itálica. Estos privilegios eran corrientes para las colonias de veteranos del ejército romano.

Cuando Pablo llegó a Filipos, encontró en las afueras de la ciudad, según Hech 16, 13, un lugar de oración judío (no una sinagoga). Parece, sin embargo, poco probable que sólo hubiera allí mujeres. En cualquier caso, vivía en la ciudad una pequeña comunidad judía que no gozaba aún del derecho de construir una sinagoga dentro de sus muros, o quizá no poseía los recursos económicos para hacerlo. Esto coincide con los escasos datos que da la Carta a los filipenses sobre la composición de la comunidad: Epafrodito (2, 25ss; 4, 18), Evodia, Síntique y Clemente (4, 2s) son nombres romano-helenísticos. Pablo, por su parte (3, 2ss), habla de su origen judío en términos ajustados a una comunidad pagano-cristiana; en modo alguno da a entender que hubiera en la comunidad un gran número de antiguos judíos. Cabe preguntar, sin embargo, si los judaizantes van a comunidades donde no encuentran el respaldo judeo-cristiano de una comunidad (Flp 3) o si Filipos fue para ellos una mera etapa y no la verdadera meta del viaje. En cualquier caso, Hech confirma la impresión global de Flp (Hech 16, 11ss) cuando menciona a la temerosa de Dios Lidia de Tiatira, mujer de negocios independiente y acomodada, en cuya casa se reúne la comunidad cristiana (16, 14s), a la criada y adivina pagana (16, 16.19s) y al funcionario romano responsable de

la cárcel (16, 27.31s). Al margen de la historicidad de estos datos de Hech en puntos concretos, parecen ser correctos en su sentido típico. En Filipos existía, pues, una comunidad cristiana compuesta en su mayoría por antiguos paganos. Es poco probable que el personaje Lidia de Tiatira sea una pura invención de Hech, ya que los lectores sentían interés por conocer detalles biográficos de los primeros conversos. Lo cierto es que el silencio de Flp sobre ella llama la atención. ¿Transformó Lucas el calificativo «la lidia» en el sustantivo Lidia, de suerte que resulta idéntica a una de las dos mujeres mencionadas en Flp 4, 2? ¿o no estaba ella en Filipos cuando Pablo escribió Flp A?

De su breve estancia en Filipos, el apóstol no guardaba muy buenos recuerdos. Parece que su salida repentina y forzada de la ciudad (cf. 1 Tes 2, 1s) estuvo relacionada con un arresto y apaleamiento por orden de los magistrados (Hech 16, 22; 1 Tes 2, 2; 2 Cor 11, 25). Desde entonces hubo un estrecho contacto entre Pablo y la comunidad, aunque su estancia fundacional en la ciudad había durado sólo algunas semanas (Hech 16, 18). Ello supone un buen entendimiento entre él y la comunidad. Flp confirma esta suposición, ya que la carta —salvo Flp 3— rezuma un estado anímico especialmente cordial. Entre los contactos aún detectables cabe señalar los siguientes: la pequeña comunidad le presta dos veces apoyo económico en Tesalónica (Flp 4, 15s) y poco después en Corinto (2 Cor 11, 9), de suerte que Pablo en su primer viaje a Europa pudo trabajar sin ayuda de las otras comunidades (1 Tes 2, 9; 1 Cor 9, 12). También Timoteo visita Filipos, probablemente de paso para Corinto antes de la redacción de 1 Cor (cf. 1 Cor 16, 10s). Asimismo, Tito hizo un alto en esta ciudad como portador de Cor C y Cor D (cf. *supra*, 7.1). Quizá el propio Pablo saludó de nuevo a la comunidad en su visita intermedia a Corinto. Estas posibles visitas de Pablo y sus colaboradores son muy probables porque quien elige la ruta de Efeso a Corinto pasando por Macedonia no puede dejar de lado la ciudad de Filipos. Consta la presencia de Epafrodito, procedente de Filipos, en Efeso con Pablo cuando éste fue apresado. El colaborador trae de nuevo la ayuda financiera para Pablo (Flp 4, 10ss). El apóstol visita después a su querida comunidad de Filipos con ocasión del viaje de la colecta. Las dádivas de los filipenses contri-

buyeron sin duda al éxito de la colecta (cf. *supra*, 2). La estancia con ocasión de la colecta fue la última visita de Pablo a Filipos; pero la comunidad recibirá poco después Flp B (cf. *infra*, 12.2), donde Pablo pone en guardia contra los judaizantes.

A diferencia de la situación gálata, hay un testimonio que puede confirmar cómo Pablo consiguió con Flp B mantener la comunidad en la línea del pagano-cristianismo. En su Carta a los filipenses, Policarpo de Esmirna les recuerda, dos generaciones después, las sólidas raíces de su fe, de las que se hablaba desde antiguo y que subsistían hasta entonces (Policarpo, *Phil.*, 1, 2), y da a entender que la comunidad permaneció fiel a su estrecha relación con Pablo. Policarpo considera que la comunidad es típicamente paulina (3, 2; 11, 3). No habría sido así si los judaizantes se hubieran ganado a la comunidad para su causa; entonces la comunidad habría pasado a ser antipaulina.

2. *La Carta a los filipenses como recopilación epistolar*

Al igual que ocurre con 2 Cor, el lector encuentra dificultad para entender Flp como una carta homogénea. La causa de esta dificultad estriba sobre todo en la sección 3, 2-21, que no acaba de encajar en la carta. Es innegable que el tono gozoso y cordial de Flp 1s; 4 alcanza una intensidad y frecuencia que no se da en ninguna otra carta paulina. Además de mostrarse afectuoso en extremo con la comunidad, Pablo no la ve amenazada por ningún peligro exterior (1, 27-30) ni considera que las pequeñas rencillas personales entre dos miembros de la comunidad (4, 2s) puedan enturbiar las buenas relaciones que ésta guarda con él. Esto cambia de pronto, como el cielo sereno que se encapota súbitamente, en el fragmento 3, 2-21: ahora la comunidad debe aferrarse a la teología y al ejemplo del apóstol ante la presencia de unos misioneros foráneos (3, 2.18s) que resultan peligrosos para ella (3, 15.17). Ahora domina la actitud polémica y el talante de tensa espera sobre el comportamiento de la comunidad. Cesan los elogios. El trato amable y cordial es sustituido por un tono frío y severo en la exposición del punto de vista paulino y de la conducta que Pablo espera de la comunidad. Hay frases de autojustificación (3, 12s)

que Pablo no tenía necesidad de formular en Flp 1s; 4. Aunque no censura directamente a la comunidad, como lo había hecho en la Carta a los gálatas, la diferencia, respecto a Flp 1s; 4 es evidente.

A estos contrastes cabe añadir otras observaciones: sorprende que la expresión «alegraos en el Señor» (3, 1) figura inmediatamente antes de esta parte polémica, que enlace bien con Flp 1s mediante 2, 18 y reaparezca muy pronto después de Flp 3 (en 4, 4), como si en medio no existiera ningún problema. Las situaciones comunitarias, aún reconocibles, son también diferentes. En Flp 1, 5 Pablo alaba la adhesión de los filipenses al evangelio, adhesión mantenida desde el primer día hasta aquel momento. El apóstol ratifica en Flp 2, 12 que la comunidad ha sido fiel, y él espera reconfortarse con sus noticias (2, 19). El que utiliza ese lenguaje inequívoco de elogio y confianza ante la comunidad no puede pasar de pronto a una dura polémica contra unos misioneros foráneos para librar a la comunidad del gran peligro que le amenaza. La angustia por la comunidad que delata 3, 2ss es incompatible con la serenidad y esperanza con que ve Pablo su futuro en el resto de la carta. De estas observaciones se desprende que Flp 3 es un fragmento que no encaja en ese lugar.

Otras observaciones, sin ser tan significativas, tampoco carecen de relevancia. Sólo en Flp 1s se habla de cautiverio y de peligro de muerte del apóstol. En Flp 3 no se hace ya ninguna referencia a circunstancias concretas de la vida de Pablo: éste limita al mínimo, como había hecho en Gál, las indicaciones personales de este tipo. Lo que le preocupa ahora no son sus problemas, sino la comunidad misma. ¿No hubiera sido Flp 3 una excelente ocasión para aludir al peligro de muerte que todavía le amenazaba? El vocabulario paulino de la justificación sólo aparece en Flp 3 dentro del contexto polémico (3, 6.9). En el resto de la carta el campo semántico del verbo «justificar» aparece incidentalmente y en sentido inespecífico (1, 7.11; 4, 8). Se puede comprobar, en fin, que tanto Flp 1s; 4 como Flp 3 poseen su propia entidad y estructura, como veremos más adelante.

Es muy difícil explicar estos extremos por un descanso en el dictado, por exabruptos estilísticos debidos a un cambio de humor o por nuevas noticias recibidas. Hay otra interpretación mucho más

obvia: la fusión posterior de dos cartas originariamente independientes. Entonces cabe presumir, por ejemplo, que una carta con tan duro tono polémico no era procedente en la lectura reiterada de la correspondencia paulina que se hacía en las comunidades, dada la bien conocida y tradicionalmente buena relación existente entre Pablo y esta comunidad de Filipos. ¿Y se corría el peligro de generalizar a la larga esa violenta polémica? Por otra parte, la carta parecía corta y era lógico enmarcarla en otra para suavizar su aspereza. Cabe especular incluso, con cierta temeridad, diciendo que precisamente porque los judaizantes no conseguían arraigar en Filipos, Flp 4 hace constar la buena armonía existente entre Pablo y su comunidad (cf. 12.1).

Si se opta, con apoyo en la crítica literaria, por la hipótesis de dos cartas fundidas en una, está claro que una de ellas será más completa y la otra, Flp 3, un fragmento. Aunque Flp 1s no da pie a encontrar un comienzo para el fragmento, Flp 4 es tan extenso que puede dar margen para encontrar la conclusión propia de Flp 3. Hay que decir, en cualquier caso, que resulta problemático apoyar cuestiones de crítica literaria en conclusiones relativamente inconexas, como son 1 Tes 5, 12-28; 1 Cor 16, 1-24 e incluso Flp 4. Ciertamente que la comparación de estas conclusiones, afines en muchos puntos, permite descubrir una estructura análoga y la coincidencia en varios temas, secuencias y términos; pero Pablo no sigue aquí un paradigma fijo, sino que realiza variaciones sobre un esquema con cierto margen de cambios. Por tanto, también podría haber dictado Flp 4 como conclusión de Flp 1s. Otro tanto hay que decir de Flp 4, 10-20(23); cabría considerar este fragmento como una carta de agradecimiento por la ayuda económica recibida, como muchos han propuesto. Pero entonces, además de deshacer el nexo entre las dobles referencias a Epafrodito (2, 25-30; 4, 18), a la situación apurada de Pablo (1, 12ss; 4, 14) y a la casa imperial (1, 13; 4, 22), la fórmula «en el Señor», que figura en 3, 1; 4, 1.2.4.10, siempre en un lugar relevante, quedaría distribuida en diversos estratos sin base suficiente. El tono de cordialidad (cf. 4, 14s, por ejemplo) se ajusta, además, perfectamente a Flp 1s. ¿No aparece también en 1 Cor 16, 1-4 la referencia a la colecta al final de la carta?

No obstante, se puede reconocer en Flp 4 un fragmento de la carta Flp 3: el pasaje 4, 8s. Es extraño que los dos deseos de paz

(4, 7.9c) aparezcan tan cerca uno del otro. La ejemplaridad de Pablo (4, 9a) se corresponde con lo dicho en 3, 15.17. La exhortación general a la buena conducta (4, 8) enlaza asimismo en 3, 15s. Cabe suponer así que estamos en la pista del puente literario, ahora oculto, entre Flp 3 y 4, 8s. Añadamos que 4, 8s se ajustan en el estilo y el tono a la carta polémica: el tratamiento escueto de los destinatarios como hermanos (cf. 3, 13.17) y un mero saludo conciliador (4, 9c), que figura igualmente en Rom 16, 20; 2 Cor 13, 11; Gál 6, 16 tras una dura polémica, apoyan esta opinión.

La idea de integrar 4, 1 ó 4, 1-3 en la carta polémica crea problemas: el lenguaje cordial y armonioso de v. 1 tiene analogías en Flp 1, 9.25; 2, 1s.12.24, mas no en Flp 3. Otro tanto hay que decir del tono cálido del v. 3. En cuanto a la expresión «en el Señor» ha aparecido ya como tema global del contexto. Por último, el tratamiento de «hermanos» (4, 8) parece superfluo inmediatamente después de las efusivas palabras del v. 1. La discrepancia entre las dos señoras en v. 2 (cf. Flp 2, 2) no tiene nada que ver con los misioneros foráneos. Inferir de esta discrepancia que ella permitió la entrada de los misioneros foráneos es una pura fantasía.

Se puede afirmar, como conclusión, que Flp B (= 3, 2-21; 4, 8s) quedó integrado en Flp A (= 1, 1-3, 1; 4, 1-7.10-23). Flp B perdió así su comienzo. Dado que el texto 4, 8s contiene una última exhortación y un saludo de paz, cabe considerar que como conclusión puede ser un final prácticamente completo, aparte de los posibles saludos personales. El redactor manejó las cartas con gran precaución. Conservador y respetuoso ante el legado paulino, se limitó a evitar el absurdo de un doble encabezamiento de la carta.

La contraprueba de estos resultados de la crítica literaria consiste en demostrar que las dos cartas reconstruidas son unidades estructuradas que tienen sentido por sí mismas. En el caso de Flp A hay un consenso general sobre esto. Se ofrece aquí la siguiente articulación: al encabezamiento de la carta y a la acción de gracias (1, 1-2.3-11) sigue la descripción de la situación apurada de Pablo, que la comunidad ansiaba conocer (1, 12-26). Después, sigue la sección 1, 27-2, 18, que describe la vida de la comunidad filipense como adhesión al evangelio (1, 27) y que está articulada según la tríada fe (1, 27-30), amor (2, 1-11) y esperanza (2, 12-18). A continuación, la larga parte conclusiva, que comienza con los pla-

nes de viaje (2, 19-30), reúne, en torno al tema principal de la alegría, algunas exhortaciones sobre la unidad interna, las relaciones externas y el futuro (3, 1; 4, 1-7), se extiende en el agradecimiento por el apoyo recibido (4, 10-20) y termina con saludos y la bendición final (4, 21-23). Nadie creería que se trata de una carta incompleta si no figurasen ahora los versículos 3, 2-21 en ella.

La articulación de Flp B es mucho más discutida. Pero esta discrepancia desaparece si se contempla la carta desde la perspectiva de los elementos básicos de un discurso forense en la antigüedad: lo que Pablo hizo a nivel retórico en Gál en una situación semejante (cf. *supra*, 11.2) lo repite ahora al dictar Flp B. Comienza (introducción o exordio) con una dura condena de los adversarios. Estos deben quedar descalificados ante la comunidad (triple «cuidado con...» al comienzo de las frases). El apóstol explica el ser nuevo de la comunidad contraponiendo a la circuncisión carnal (mutilación) la circuncisión espiritual (Flp 3, 2s: «Porque nosotros...»). Establece así estratégicamente, como en Gál 1, 6-9, la separación entre la comunidad y los adversarios, que por su exigencia de la circuncisión se delatan de entrada, como en Gál 5, 2; 6, 12, como judaizantes. Seguidamente cambia el estilo. Aparece en primer plano el yo biográfico del apóstol acentuado estilísticamente. Pablo evoca en los v. 4-6 su conducta judía anterior y el juicio que ahora le merece por su experiencia de Cristo (v. 7), para dejar claro que los judaizantes defienden una posición desfasada y reprochable (3, 4-7). Resulta así evidente que Pablo se expresa en el estilo de la elaboración histórica del problema (presentación histórica o *narratio*), como hiciera en Gál 1, 11-2, 21, sólo que se limita a una breve referencia a los acontecimientos descritos en Gál 1, 11-24: su vocación como una experiencia ejemplar que pone en evidencia, por contraste, la posición errónea de los adversarios. El nexo de unión entre el exordio del discurso y la elaboración histórica lo realiza la expresión fundamental: «confiar en (la) carne» (Flp 3, 3.4). Otro tanto cabe decir del tránsito del v. 7 al v. 8 («considerar como pérdida»).

Desde el v. 8 persiste el «yo», pero si en 3, 4-7 era inconfundiblemente biográfico, ahora es de tipo ejemplar y por ello susceptible de generalización. En 3, 4-7 se trata del elemento históricamente individual de la vida paulina; pero, a partir del v. 8, se

trata del fruto de este giro paulino realizado con arreglo al nuevo criterio de Cristo en el despliegue de la existencia cristiana. El hecho pasado para Pablo de haber medido su vida a partir de Cristo (3, 7) fundamenta el juicio presente (v. 8), un juicio que es válido para todos los cristianos. Por eso predominan desde ahora los verbos en presente: se añaden los aoristos para expresar la obra soteriológica de Cristo como condición previa de tales juicios, y los enunciados en futuro para mostrar las consecuencias de la nueva comprensión. Por eso no se juzga ahora únicamente la conducta paulina individual (como en el v. 7) sino «todo»: la realidad vivida (dos veces en el v. 8). Es decir, con el v. 8 comienza una doble generalización frente al v. 7: todo se mide siempre desde Cristo, y Cristo es la medida de todas las cosas. Así queda bastante claro que con el v. 8 Pablo pasa a la parte argumentativa de su discurso (demostración o *probatio*). Como en la sección análoga de Gál 3, 1-5, 12, nos encontramos también aquí con el mensaje de la justificación modulado en línea polémica. Pablo abrevia de nuevo esta parte respecto a Gál, tomando sólo de Gál 3, 1-4, 7, en forma nueva, la argumentación decisiva para él: el mensaje polémico de la justificación. Como en Gál comienza con la experiencia de la comunidad (3, 1-5), así también ahora la argumentación refleja su propia experiencia. Por eso desaparece el recurso a Abrahán y cualquier referencia escriturística. La nueva comprensión de la realidad dada con Cristo se manifiesta plenamente en la vocación paulina. Paralelamente, la idea de las dos épocas históricas, el tiempo anterior a Cristo y el presente definido por él, es sustituida por la descripción del giro radical desde la existencia precristiana a la cristiana. Este nuevo enfoque de Flp 3, 8 es el comienzo de una sección que llega hasta el v. 16. Es una parte central para el discurso forense que se articula en tres subsecciones. En los v. 8-11, el carácter gratuito de la nueva vida en Cristo preside la acción de gracias. En los v. 12-14 se presenta este don como una fuerza conformadora de la vida. Se trata de una respuesta de fe que está inspirada por Cristo y que tiende ahora a la vocación celestial. Si en las dos subsecciones anteriores predomina el yo del apóstol abierto a la generalización, en v. 15s, como conclusión, el doble aspecto de la existencia cristiana, que se ha representado antes en el propio apóstol, es confiado a la co-

munidad como ejemplo a seguir. Cabe establecer, pues, esta comparación: así como Gál, al finalizar el primer paso argumentativo en 3, 23-29 y en 4, 1-7 después de las partes fundamentales expuestas en 3, 6-22, aborda la nueva vida pneumática de la comunidad en sentido normativo, así Flp B aplica directamente la descripción ejemplarizante de la existencia cristiana (3, 8-11. 12-14) a la comunidad (3, 15s). En 3, 8-16 reside, pues, la parte argumentativa del discurso forense, y el v. 16 evoca como conclusión el contenido de 3, 3 y las afirmaciones de v. 8-11.

Por último, no es difícil considerar Flp 3, 17-21 como una sección comparable a Gál 6, 11ss (peroración, *peroratio*). Hay un agudo contraste entre la posición adversaria y la posición paulina, y una última e insistente apelación a la comunidad. La invitación de 3, 15a a pensar como Pablo se traduce en la exhortación a la imitación del apóstol (3, 17). Los adversarios son condenados en 3, 18s como en Gál 6, 12s. Su perdición contrasta con la salvación de la comunidad a condición de que viva en la línea paulina (Flp 3, 17), como en Gál 6, 14-16 la bendición condicionada de la comunidad figura después de la condena de los adversarios. El tránsito desde la descalificación de los adversarios a la animación de la comunidad recuerda literalmente el tránsito de Flp 3, 2 a v. 3.

No falta, pues, en Flp 3 ninguno de los elementos retóricos fundamentales del discurso forense empleados por Pablo en Gál. El proceso de la exposición es completo. Pero si Flp 3 es una carta, Flp B tendrá que tener una conclusión epistolar como ocurría en Gál 6, unida a la *peroratio*. Hemos encontrado ya esta conclusión en Flp 4, 8s. El versículo 4, 8, señalado con el adverbio «por lo demás» (cf. Gál 6, 17) y con el tratamiento de «hermanos», comienza con un último imperativo que es de hecho la forma abreviada de una parenesis, como en Gál 5, 13-6, 10; pero funcionalmente ocupa el lugar de Gál 6, 17. Gál 6, 18 y Flp 4, 9 se corresponden como conclusiones epistolares. Para ver la textura interna de Flp B conviene señalar, además, que en 4, 9 se generaliza la exhortación especial de 3, 15.17, envuelta allí en el énfasis polémico, a imitar el ejemplo del Apóstol: la comunidad debe seguir ese modelo.

Los análisis anteriores sobre Flp A y Flp B muestran cómo la contraprueba de la unidad interna confirma la labor de crítica li-

teraria. Otra confirmación es, según algunos, la de Policarpo en su carta a la comunidad de Filipos, cuando medio siglo después de Pablo habla de varias cartas paulinas dirigidas a los filipenses (Policarpo, *Phil.*, 3, 2). Pero dado que Policarpo habla después en ese mismo escrito (*Phil.*, 11, 3) de una única carta a los filipenses, este respaldo adicional cae por su base. Aparte de eso, la contrapueba aporta algo más. Permite describir la situación de ambas cartas. Flp A es una carta de cautividad que presupone la misma situación precaria del apóstol que Flm y 2 Cor 1, 8s (cf. *supra*, 7.1). Pablo cuenta con la posibilidad de su muerte (Flp 1, 21-24). La inesperada libertad y la posibilidad de realizar el viaje de la colecta no aparecen aún en el horizonte, pues la alusión a la visita del Apóstol a Filipos prevista en Flp 2, 24 es muy lacónica en comparación con lo manifestado sobre los planes de viaje referentes a Timoteo y a Epafrodito. Consta, en cambio, que Pablo lleva ya algún tiempo en prisión, pues la comunidad de Filipos le ha ayudado ya, mediante Epafrodito, con recursos económicos (4, 10-20). Flp A está, pues, temporalmente próximo a la correspondencia corintia. Cabe precisar esto algo más: la cautividad que persiste aún en Flp A aparece recién finalizada en 2 Cor 1. Por eso es procedente colocar Flp A antes de 2 Cor 1 y situarla en el invierno de 54/55 d. C. Fue escrita, pues, antes de la gran lucha de Pablo con los judaizantes.

Las cosas cambian en Flp B. La carta no habla de la prisión de Pablo. La lucha contra los judaizantes lo domina todo. No es probable que Pablo escribiera esta carta antes de su estancia en Filipos con motivo del viaje de la colecta, iniciado por sorpresa en la primavera del año 55. Parece que Pablo pudo haber visitado de nuevo la comunidad antes de enviarles la carta mediante mensajero. Macedonia y Acaya no fueron focos espontáneos judaizantes; probablemente, los judaizantes pasaron a Europa desde Judea/Siria y Asia menor. Esto hace probable que se presentaran en Galacia antes de seguir hacia Europa. Por eso hay que situar la lucha gálata antes de Flp B. Si Pablo escribió Gál al inicio del viaje de la colecta (cf. *supra*, 2 y 10.1), Flp B tuvo que ver la luz después.

Este orden cronológico encuentra apoyo en un pequeño indicio de Flp 3, 18. Pablo afirma en este pasaje que ha advertido varias veces a la comunidad sobre los «enemigos de la cruz de

Cristo». Esto no se ajusta, por ejemplo, a la situación fundacional, porque para este primer viaje de Pablo a Europa no se observa tal peligro. Pero antes de salir precipitadamente de Efeso Pablo había sido informado sobre los judaizantes gálatas y escribió a la comunidad de Galacia de paso por Macedonia. Era una buena ocasión para que Pablo, presente en Filipos por el viaje de la colecta, previniera a la comunidad contra los judaizantes. Pero de esto se sigue que Flp B fue escrito después de la salida del apóstol de Filipos, en el tramo ulterior de su viaje de colecta. Los judaizantes le pisan los talones a Pablo. Este no puede ni quiere ya volver a Filipos porque desea llevar a término la colecta y tiene el plan de visitar Roma y España (Rom 15, 25-29). De ese modo los judaizantes amenazan de nuevo, en mal momento, a su comunidad de Filipos. La situación gálata se reproduce también aquí.

Si esto permite hacerse una idea de los acontecimientos, permite también aclarar la relación de Flp B con la Carta a los romanos, que fue escrita, según Rom 16, 21-23, el año 56 d. C. desde Corinto poco antes de la salida de Pablo hacia Jerusalén para hacer entrega de la colecta (cf. *infra*, 13.2). Gál y Flp B coinciden en la orientación polémica. Por lo dicho anteriormente parece obvio entender Flp B como una «pequeña carta a los gálatas» escrita con posterioridad. La Carta a los romanos, en cambio, expone el mensaje del Apóstol sobre la justificación, por primera vez, sin una polémica directa con un adversario concreto y como marco sistemático para la teología paulina en general. Entonces cabe presumir que Flp B fue escrita antes de Rom, de suerte que la lucha que Pablo tuvo que librar en Gál y en Flp B preparan el camino a Rom. Por tanto, Flp B iba dirigida también, alrededor del año 56 d. C., poco antes de Rom y después de la partida de Pablo de Filipos, pero encontrándose todavía en Grecia, a la comunidad filipense. El denominado viaje de la colecta da origen así a las tres cartas: Gál, Flp B y Rom, que contienen el mensaje paulino de la justificación. Con ello, el tercer grupo de escritos da la nota característica de la última fase de la teología paulina. Sigue en línea con la etapa efesina, reflejada en la correspondencia corintia, Flm y Flp A, y representa la culminación de la teología de la cruz, como ésta continuó a su vez la fase antioquena, que incluía el primer viaje misional a Europa: la teología de la elección.

3. La carta de la cautividad

Cabe distribuir las cartas de Pablo en dos grupos según sea el remitente o el destinatario el foco del problema que determina su redacción. 1 Tes (cf. 6.3), la correspondencia corintia (cf. 8) y Flp B (cf. 12.2) son ejemplos impresionantes de cartas en las que Pablo no aborda problemas suyos sino de sus comunidades. Resuelve, pues, problemas de otros. En la breve carta a Filemón, en cambio, el problema reside en Pablo: el esclavo fugado, Onésimo, se acogió a él y el Apóstol tiene que buscar el modo de convencer a Filemón para que resuelva el caso de modo adecuado. La gran Carta a los romanos pertenece también a este grupo: Pablo desea visitar Roma, que no conoce aún; quiere presentarse con su pensamiento teológico y recibir ayuda para la misión de España. Es posible que la comunidad se enfrentara con determinados problemas internos (Rom 14, 1-15, 13), pero no le crea problemas a Pablo, ya que no es una comunidad paulina de la que él tenga que preocuparse como apóstol (cf. *infra*, 13.2). La tercera carta que pertenece a este grupo es Flp A (cf. *supra*, 12.2). La comunidad apoyó a Pablo encarcelado a través de Epafrodito; por eso toca ahora a Pablo dar las gracias (Flp 4, 10-20) y exponer su situación (1, 12-26). Todo discurre bien en la comunidad, pero Pablo desea hacer una «predicación» apostólica a la comunidad para no hablar sólo de sí mismo y poder realizar así su tarea apostólica ante ella. Por eso, esta carta nos ofrece una exposición escueta, pero impresionante de cómo concebía Pablo teológicamente la vida de una comunidad. No deja de ser interesante comparar a este propósito al Pablo efesino (Flp A) con el Pablo antioqueno (1 Tes; cf. *supra*, 6.2).

La acción de gracias muestra ya que persiste el enfoque de la teología de la elección que predominaba en 1 Tes: Pablo da gracias a Dios «por la colaboración que habéis prestado al evangelio desde el primer día hasta hoy». Confía en que «quien inició en vosotros la buena obra, él mismo la lleve a término hasta el día de Cristo Jesús» (1, 3-6). Esto hace recordar un pasaje como 1 Tes 1, 2-7; 3, 11-13; 5, 23s. En el breve espacio de tiempo comprendido entre la elección escatológica por medio del evangelio y el inminente día del Señor (cf. Flp 4, 5) está, de un lado, la fidelidad de Dios (2, 13; 4, 6s) y del otro la invitación a que «vuestro amor

siga creciendo cada vez más en conocimiento perfecto y sensibilidad para todo; así podréis acertar con lo mejor y llegar puros y sin tacha al día de Cristo, llenos de los frutos de justicia que vienen por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Flp 1, 9-11). La elección divina no deja de tener unas consecuencias vinculantes para la conducta de la comunidad en el lapso de tiempo entre esa elección y el día del Señor. La palabra «amor» ejerce una función orientadora. Pablo la emplea con toda naturalidad y es «fruto» de la obra de Cristo en el hombre; pero no se inspira en la ley, a la que Flp A no hace ninguna referencia. También esto tiene su analogía fundamental en 1 Tes; pero, a diferencia de la Carta a los tesalonicenses, la categoría de la «santidad» no aparece en Flp A.

La coincidencia con 1 Tes va más lejos aún si se repara en que la extensa parte principal 1, 27-2, 18 coincide en sus tres cuartas partes con el grupo triádico, tan familiar a 1 Tes, de fe (1, 27-30; cf. especialmente los v. 27c.29), amor (2, 1-11; cf. especialmente los v. 1.2) y esperanza (2, 12-18), aunque la esperanza no figura literalmente, pero sí en el contenido (compárese las palabras «salvación» en el v. 12 y «día del Señor» en el v. 16 con 1 Tes 5, 8s y 5, 2.4). Tampoco es de extrañar que la fe haga referencia al evangelio y se relacione con la invitación a estar en un mismo Espíritu (Flp 1, 27), y que el amor preceda en la serie a la «comunidad en el Espíritu» (2, 1). La vida comunitaria bajo la influencia del Espíritu se contempla así igual que en 1 Tes.

La intención del apóstol apunta, consecuentemente, hacia la unidad y la integración de la comunidad (2, 1ss). Este punto aparece desarrollado ampliamente. Las relaciones con el exterior, en cambio, están marcadas por la conciencia de su superioridad, de un lado (2, 15), y por la experiencia de sufrimiento, de otro (1, 29s), aunque Pablo se limita a insinuar estos temas. La forma concreta que debe tomar la relación con el exterior parece exigida en la breve frase de 4, 5: «Que vuestra bondad sea conocida de todos los hombres». Este tono y contenido están en continuidad con 1 Tes.

¿Qué ha cambiado entonces respecto a 1 Tes? La señal decisiva para una respuesta la ofrece la palabra «cruz» en 2, 8. Si Pablo, al menos desde 1 Cor, recondujo la experiencia pneumática exacerbada de la comunidad corintia a un evangelio que tiene como contenido básico al Crucificado (cf. *supra*, 8.2; 8.4; 8.5), esta

palabra de 2, 8 podrá ayudar a entender el cambio. Para ello conviene señalar que Pablo cita en Flp 2, 6-11, como fundamento de su exhortación (2, 1-4), un himno del cristianismo primitivo, el más antiguo que conocemos. Este himno describe en una doxología narrativa al Salvador cristiano, en dos estrofas, como personaje celestial que se abaja en la muerte (v. 6-8) y glorificado por Dios por encima de todo (v. 9-11). En el punto donde el himno evoca el más profundo descenso («se abajó a sí mismo y obedeció hasta la muerte» (v. 8), Pablo añade: «(...hasta la muerte) y muerte en cruz». Esta expresión debe considerarse como un añadido paulino, porque las afirmaciones sobre teología de la cruz no aparecen en la primera generación cristiana, aparte de Pablo (cf. *supra*, 8.2).

Es indudable que este añadido, que se desvía de la métrica paralela del himno, sorprendió a los filipenses, aunque no utilizaran todavía el himno como canto litúrgico. Y pudieron advertir que el tema del abajamiento de Cristo subrayado en el v. 8 aparecía en el v. 3 como exhortación a la comunidad: «Cada cual considere humildemente que los otros son superiores».

Y, cuando esta invitación va seguida en el v. 4, de la exhortación «nadie mire únicamente por lo suyo, sino también cada uno por lo de los demás», es lógico recordar el comienzo del himno que narra cómo Cristo no se aferró a su condición divina sino que se abajó tomando la condición de esclavo (v. 6s). Así pues, además del añadido sobre teología de la cruz en el v. 8, hay dos puentes que Pablo lanzó entre la exhortación al amor y el himno. Los tres signos textuales están relacionados con la primera estrofa del himno y se insertan por tanto en el tema del autoabajamiento cristológico. La segunda estrofa no ofrece ningún puente con el contexto y ningún añadido paulino.

Dicho con otras palabras: puesto que la comunidad está aún más acá de la muerte y sólo Cristo reina hasta ahora como Señor glorificado (cf. 1 Cor 15, 20-28.53-57), la comunidad que vive «en Cristo» por medio del evangelio y en virtud del bautismo (Flp 2, 5) tiene como punto de mira, según Pablo, al Crucificado. La elevación de Cristo por Dios según Flp 2, 9-11 hace que la fase de autoabajamiento de Cristo sea para los cristianos el sentido fundamental y vinculante de la vida. El amor, meta hacia la que Dios llama a la comunidad instruida por el Espíritu (eso decía ya 1 Tes

4, 8s), aparece como el camino de abajamiento en consonancia con una teología de la cruz. De ese modo Pablo continuó en Flp A —ahora en línea no polémica— el camino teológico que caracteriza la correspondencia corintia. Aleccionado por los excesos corintios con el Espíritu, ha concretado el nexa general, y por ello susceptible de abusos, entre Espíritu y amor con la vinculación a la cruz de Cristo. Pablo no combina Espíritu y (nueva) legalidad, sino que el punto decisivo tomado del acontecimiento cristológico originario y vinculante de la fe cristiana queda ligado al Espíritu y al amor que presiden la comunidad. El amor posee de ese modo una dinámica históricamente abierta, creativa; pero adquiere también mediante la concreción de la cruz un carácter fijo que lo vincula normativamente a su origen.

Pablo utiliza también en otras ocasiones este modo de referir radicalmente la idea y la práctica de la vida cristiana al acontecimiento de Cristo. En 2 Cor 8, 9 exhorta a la generosidad en la colecta como una prueba de amor: «Ya sabéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros a fin de enriqueceros con su pobreza». Y en Rom 6, 9-11: «...Cristo, una vez resucitado de la muerte, ya no muere más... Pues su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús». Lo más afín a Flp 2 son dos pasajes de Rom 15. Pablo dice primero en 15, 1-3: «Nosotros, los fuertes, debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no buscar nuestro propio agrado. Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien, buscando la edificación (de la comunidad), pues tampoco Cristo buscó su propio agrado, antes bien, como dice la Escritura, 'los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí'» (Pablo entiende, pues, el Sal 69, 10 como un dicho de Cristo que habla de «tú» a cada persona). Poco más adelante (Rom 15, 7) escribe: «Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios...».

Para comprender estas afirmaciones conviene señalar que no recomiendan la imitación de alguna virtud o sentimiento del Jesús terreno. Ni siquiera presentan a Jesús como profeta o maestro que dé ejemplo a sus discípulos y cuya ejemplaridad virtuosa sea un

criterio para la vida de sus seguidores. Contra ello está la circunstancia decisiva de que la conducta de Jesús no se refiere a un modo de pensar o a una actitud del personaje terreno, sino que los textos hablan del Preexistente que se abajó a la existencia terrena. El puesto especial de Jesús es definitivo y es la base de las afirmaciones; éstas describen a Cristo como Salvador escatológico que tiene un destino peculiar, incomparable. ¿Qué cristiano muere por la humanidad? ¿qué cristiano puede hacerse pobre renunciando a un modo de vida celestial? ¿qué cristiano puede renunciar a la igualdad con Dios y obtiene el señorío sobre toda la realidad? Si no se trata, pues, de imitar una vida humana ejemplar, ¿cómo se deben interpretar estos pasajes?

Para averiguarlo, aclaremos que a Cristo se le describe siempre narrando una historia. Esa historia es un acontecimiento soteriológico para todos los creyentes. Ella hace de Cristo el personaje central de la salvación. Todo lo que le aconteció, fue «por nosotros». Exactamente esto, y no su humildad subjetiva, es lo que se describe con las afirmaciones sobre el sentido fundamental y el objetivo de este acontecimiento y de este Salvador: Cristo como salvador no vivió para su propio agrado. Siendo el Preexistente, se abajó. Esto significa que esas proposiciones describen lo que es salvífico para la humanidad en forma de un juicio global sobre el hecho global del envío de Cristo. Cristo como figura central para la salvación está destinado a existir «por nosotros» de un modo radical. Hay una confirmación indirecta de esta interpretación si se tiene en cuenta que Pablo contempla siempre un único rasgo del acontecer cristológico. No descubre diversas virtudes o comportamientos en Jesús; los textos se ciñen siempre a lo único que convierte el acontecer de Cristo en el acontecer soteriológico «por nosotros»: la entrega, en el sentido de que Cristo busca lo perdido y lo acoge.

Este es el sentido de la salvación que viven los creyentes. Están implicados en él: ellos son enriquecidos por Cristo —es decir, por el evangelio y por el Espíritu— o, lo que es lo mismo, son redimidos. Este Cristo los ha acogido, es decir, los ha salvado. Están marcados así por la impronta de esa salvación. El Espíritu del amor anticipatorio y servicial de Dios en Cristo los ha alcanzado (Rom 5, 5.8). Ellos viven «en Cristo» (Flp 2, 5). Se han «reves-

tido» de Cristo (Gál 3, 27). En suma, han nacido de nuevo. Han pasado a ser una parte de esta realidad de Cristo. El sentido del acontecimiento de Cristo, el «por nosotros», ha llegado a ellos y los ha transfigurado. Los cristianos, pues, no establecen primariamente, mediante la imitación, una relación con el modelo que es Cristo. Su relación con Cristo no se basa en la acción imitativa sino en una realidad: vivir en el nuevo estado de salvación.

Sólo ahora sigue la conclusión: la concepción y la realización de la vida de los cristianos deben inspirarse en Cristo. Su mentalidad y su acción deben responder a la nueva realidad. La vida de los cristianos, marcada por Cristo, ha de manifestar una conformidad con el hecho originario: el destino de Cristo. La estructura fundamental del acontecimiento de Cristo que da origen al ser de los cristianos fue el abajamiento, en el sentido de un existir en favor de lo que estaba perdido. Por eso, el que vive «en Cristo» tiene que llevar el mismo sello. En este sentido puede afirmar Pablo que es un apóstol que vive «en la ley de Cristo» (1 Cor 9, 21). O puede exhortar a los gálatas a corregir, como pneumáticos que son, al hermano que cometió una falta con espíritu de benevolencia, a sobrellevar los unos las cargas de los otros porque de esta manera cumplen «la ley de Cristo» (Gál 6, 1s). En estos casos no se trata de una vigencia de la *torá* revalorizada por Cristo sino del núcleo interno, de la «esencia» del acontecimiento de Cristo como «canon» vinculante (cf. Gál 6, 16). Pablo habla, pues, de ley en sentido figurado. Se trata de la vertiente normativa del propio acontecimiento de Cristo como reverso del sentido soteriológico del mismo. Esta vertiente a su vez se puede llamar «ley del Espíritu de la vida» (Rom 8, 2; cf. también Rom 3, 27), es decir, regida por el Espíritu vivificador.

Cabe señalar además que, junto al carácter normativo de la realidad de Cristo, Pablo puede presentarse como ejemplo para la comunidad. Por ser un apóstol que lleva en sí el sello de Cristo, representa la realidad de Cristo. La comunidad, que está determinada a su vez por Cristo, debe salvaguardar esa realidad, reconocer la ejemplaridad de la conducta del apóstol y, en consecuencia, imitarla. Pablo se convierte así, como apóstol, en ejemplo de vida para sus comunidades. Esta idea late ya en el documento paulino más antiguo (cf. 1 Tes 2, 1-12) y recorre casi todas las cartas, pa-

ra culminar en la sección bien fundamentada de 1 Cor (cf. *supra*, 8.1). Pablo, además de concluir Gál con este tema (Gál 6, 14-16; cf. también 4, 12), presenta en Flp B (cf. *infra*, 12.4) su existencia y su ser de cristiano como un paradigma que cada cual puede seguir en la comprensión y realización de su vida. Siendo Pablo una parte de la realidad incorporada a Cristo (cf. por ejemplo 2 Cor 2, 15; 4, 7-10), procura en su comportamiento ser un modelo cristiano como apóstol de su Señor (1 Cor 9, 19-27). Tal modelo debe servir a la comunidad para conformar su vida cristiana.

Estas observaciones nos permiten profundizar en una idea que estaba ya presente en el comentario a Flp 2. Se trata de la búsqueda de la opción ética en las comunidades. En efecto, Pablo considera algo obvio que la vida cristiana debe estar sometida a normas, pues no es permisible dejar de lado la voluntad de Dios (cf. Gál 6, 7s; Rom 13, 1-5), pero no puede ni quiere para los cristianos un *ethos* ligado a la *torá* (cf. Gál 2, 19s; 5, 13; Flp 3, 8-10; Rom 7s). El problema será, por tanto, cómo estructurar normativamente la voluntad de Dios, la santificación (1 Tes 4, 3.7s), y cómo describirla en su contenido sin incurrir en una nueva legalidad. ¿Basta con el lema «examinadlo todo, retened lo bueno» (1 Tes 5, 21)? ¿es suficiente unir al examen de la voluntad divina con el cambio mediante la renovación de la propia mentalidad (Rom 12, 2)? Lo cierto es que esos enunciados básicos permitieron a las jóvenes comunidades afrontar las situaciones más graves. Esto no es válido sólo para Corinto. Una forma conforme al evangelio de salir de una situación compleja tomando una orientación juiciosa y reconocida por todos es el modo de ir describiendo el contenido normativo del acontecimiento de Cristo proponiendo la propia conducta como ejemplo de conformidad con Cristo. Esto es exactamente lo que hace Pablo en referencia a Cristo en este pasaje central de Flp o en referencia a su propio ejemplo en 1 Cor, entre otros lugares.

Las distintas cuestiones éticas, pues, reciben una orientación mediante el modelo de la vida apostólica, por ejemplo. La opción objetiva va acompañada de la opción personal. El modelo vivido permite concretar la conformación normativa de la vida y ayuda a reducir la complejidad de ésta en sus múltiples facetas para hacer posible la propia decisión. Hay un texto muy expresivo detrás

del cual se puede detectar probablemente la reflexión sobre esta problemática. Ese texto figura en la carta que comentaremos a continuación: Flp B. Pablo dice al final de la carta, después de proponer su ejemplo (Flp 4, 8): «Por lo demás, hermanos, todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, todo eso tenedlo en cuenta». Se diría, a primera vista, que este texto describe con la mayor apertura posible la opción ética; pero Pablo continúa (4, 9): «Lo que aprendisteis, y recibisteis, y oísteis y visteis de mí o en mí, eso llevadlo a la práctica». La compleja opción objetiva es modulada, pues, por la opción personal.

Flp A parece ser una carta cuyo tema capital era el agradecimiento por el apoyo recibido desde Filipos; pero Pablo aprovechó la ocasión para corroborar a la comunidad en su tenor de vida. Hemos analizado ya esta temática. Añadamos, para concluir, una reflexión sobre la circunstancia excepcional de ser Filipos la única comunidad (cf. Flp 4, 15s) a la que se permitió enviar ayuda a Pablo (cf. *supra*, 6.4; 8.5). Una ayuda que Pablo recibió como apóstol. El hace constar que tiene derecho a ser sustentado por la comunidad; pero renuncia voluntariamente (1 Cor 9, 4-6.9.11). Este derecho no está ligado a la persona sino al cargo: en términos generales, los apóstoles junto con sus esposas tienen derecho a ser asistidos por las comunidades (1 Cor 9, 5). Pablo menciona sólo al antioqueno Bernabé como ejemplo de apóstol que renuncia voluntariamente, como él, a esta asistencia (1 Cor 9, 6). Aduce algunas razones de su propio comportamiento. La principal de ellas es que no desea poner ningún obstáculo a la difusión del evangelio (1 Cor 9, 12). Las dádivas comprometen demasiado a menudo. Por eso él prefiere mantener separados el anuncio del evangelio y el sustento diario. Evangeliza gratis y trabaja como artesano ocasional para ganarse el pan de cada día (1 Tes 2, 9; 1 Cor 4, 12). Como sus rivales en el campo de misión, de cualquier tendencia que fuesen, vivían de sus discursos, Pablo se distanciaba así de todos ellos (2 Cor 11, 12). Puede subrayar también en este contexto, como argumento adicional, que la sabia norma de que los padres no sean alimentados por sus hijos vale también en su caso; por ser padre de las comunidades, no quiere aprovecharse

de los hijos para su subsistencia (2 Cor 12, 14s). Hay, por último, dos motivos personales que influyen en esa opción: Pablo quiere tener la satisfacción de haber hecho por el evangelio más de lo que era obligatorio (1 Cor 9, 15); y él vive además un estilo de vida de tendencia ascética (1 Cor 9, 24ss; Flp 4, 11-13). Pero ¿por qué los filipenses representan una excepción en esta postura paulina? Cuando está claro que esa comunidad es una excepción, no puede haber rivalidad entre las comunidades en relación con el Apóstol. Además, Pablo nunca pide ayuda a los filipenses, sino que se limita a aceptar el apoyo voluntario de éstos. De ese modo conserva su independencia. La excepción no la provoca él, que es receptor y no iniciador. Esta explicación no es suficiente. Sin embargo, si resultara que Pablo consideraba a esta comunidad como relativamente acomodada (sobre indicios de ello cf. *supra*, 2; 12.1), el conjunto de todos estos factores podría facilitar una comprensión de los hechos.

4. *La carta contra los judaizantes*

Después de Gál (cf. *supra*, 11.4), Flp B (cf. *supra*, 12.2) es la segunda, y casi igualmente violenta, respuesta de Pablo a los judaizantes (cf. *supra*, 10.2). Es comprensible este tono áspero de la polémica porque los judaizantes negaban a las comunidades pagano-cristianas —como eran las paulinas— el derecho a la existencia y con ello ponían en cuestión la misión de Pablo. El Apóstol reacciona formalmente con los mismos recursos de la antigua retórica que en Gál (cf. *supra*, 11.2; 12.2). Pero si ya en el episodio corintio se mostró ingenioso en la argumentación y en el arte expositivo, tampoco se limita en este caso a repetir simplemente el contenido de Gál. El procedimiento repetitivo era aquí más lógico que en la correspondencia corintia, porque Pablo no escribe a la misma comunidad sino a dos comunidades muy distanciadas entre sí. No obstante, Pablo elige el camino de reelaborar su actitud básica frente a los judaizantes. Con las debidas cautelas podemos establecer una comparación: las cartas de Ignacio de Antioquía, a la distancia de dos generaciones después, no ofrecen ni de lejos esa riqueza de matices. Las cartas contra los fanáticos de

Corinto y las cartas contra los judaizantes fueron escritas en el lapso de tiempo de cuatro años. Y esto arroja mucha luz sobre la capacidad creativa de Pablo.

Pablo y los judaizantes tenían un pasado común, en el que fueron un solo corazón y una sola alma: la ley judía era para ellos la única vía de salvación. Pablo y los judaizantes, en cambio, no tienen nada en común por lo que respecta a su presente: su actitud actual ante la ley los hace diferir como el fuego y el agua. Y si Pablo logra demostrar, frente al pasado, que su actitud actual y el repudio de la antigua posición es cristianamente consecuente, podrá hacer comprender también a los filipenses cuál es la postura que deben mantener.

Pablo elige en Flp un esquema que difiere claramente del que preside Gál: mientras que en Gál contraponía a la era de la ley la era de la fe, ahora define lo que es antiguo y lo que es nuevo partiendo de su propio cambio individual. Esto da lugar a otras diferencias: el arco de la historia de la salvación que enlaza la justicia de la fe con Abrahán desaparece, y esto comporta la ausencia de cualquier cita bíblica. Pablo no argumenta ya partiendo de la *torá* a la luz de Cristo, sino que juzga la ley desde fuera de ella, desde Cristo. Tampoco comienza destacando la experiencia pneumática de la comunidad, porque los componentes de la experiencia están representados incluso inicialmente por la persona de Pablo. Este había abordado ya la problemática en Gál 3, 1-5, 12 «objetivamente» y en referencia al conjunto de la comunidad: él no contemplaba la fe del individuo sino la predicación general de la fe, no la actitud subjetiva del creyente sino el estado de salvación de la comunidad como fruto de la fe; pero ahora, en Flp B, centra su atención en una visión de la existencia cristiana desde el sujeto. Pablo observa su existencia de cristiano y generaliza los enunciados sobre su persona. Toda la estructura del capítulo adquiere así una dimensión abierta hacia adelante. Si en Gál 3, 1-5, 12 señalaba que la meta de todas las promesas de Dios estaba en Cristo y se cumplía en Cristo y en la experiencia pneumática comunitaria, quedando al margen de la exposición el futuro de la fe cristiana (cf. Gál 5, 6 como indicación marginal), ahora pone en primer plano la dimensión futurista de la existencia cristiana: ser cristiano significa dejarse ganar por Cristo y compartir con él la

ciudadanía celestial. Esta subjetividad del individuo convertida en el lugar experiencial de un conocimiento de validez general; esta conexión entre subjetividad y comprensión del cristianismo, muestra toda la relevancia que el individuo y su subjetividad tuvieron en el cristianismo primitivo (cf. también 1 Cor 8, 11).

Esta paradigmaticización de la trayectoria vital de Pablo presupone, de cara al debate pendiente, que la autoridad paulina era (aún) indiscutible en la comunidad. En realidad, parece haber aquí una diferencia entre los gálatas y los filipenses: para los primeros, la autoridad de Pablo no era ya total (cf. Gál 1, 1.10-12; 4, 12-20); para los segundos, el apóstol se podía presentar como ejemplo de vida cristiana (Flp 3, 17; 4, 9), mientras que en Gál este extremo aparece sólo incidentalmente (Gál 4, 12; 6, 14-16). Hay otra diferencia estrechamente unida a ésta: en Gál, la comunidad se halla en una posición ambigua y los adversarios casi se han hecho dueños de ella (Gál 1, 6s; 3, 1; 4, 16-20.21; 5, 7); en Flp B, Pablo observa una actitud serena hacia la comunidad porque ésta probablemente sigue aún incólume (Flp 3, 15s.18; 4, 8s). Pablo previene contra futuros intrusos, pero éstos no han hallado aún ninguna acogida en la comunidad. El peligro judaizante es real y serio, pero su bacilo no ha atacado aún a la comunidad filipense.

Al margen de lo que pudiera haber sido el encabezamiento de la carta, el verdadero cuerpo de ésta que nos ha llegado comienza con el *exordium* (introducción al discurso forense; Flp 3, 2s). Con una triple expresión anafórica «cuidado con...» comienza Pablo, impetuoso y combativo, a descalificar a los adversarios, como lo hace también en la serie condenatoria de la peroración (3, 18s). Nos encontramos con varios elementos ya conocidos por Gál: la circuncisión se convierte en «mutilación» (cf. Gál 5, 12). Su defensa de la ley como condición para la salvación convierte a los judaizantes en «enemigos de la cruz de Cristo» (Gál 6, 12s). Que su final será la perdición, ya lo había anunciado el apóstol con el anatema de Gál 1, 6-9 (cf. 5, 10). El reproche de que sólo buscan lo terreno se corresponde con Gál 6, 12 (cf. 4, 29).

Si esta calificación de los adversarios como judaizantes es correcta en términos generales (cf. *supra*, 10.2), hay que preguntar si Pablo está polemizando veladamente también en el resto de Flp B, aparte del encabezamiento y la peroración. Esta impresión que-

da a veces, especialmente en las afirmaciones sobre la perfección en Flp 3, 12.15 ¿Se defiende Pablo contra la idea de «ser ya perfecto» y califica de «perfectos» a una parte de la comunidad porque sus pretensiones van en esa dirección y quiere corregirlas expresamente con 3, 13s? Es posible en teoría: la idea de que mediante las obras de la fe uno se hace «perfecto» podría ser una opinión razonable de los judaizantes, como consta por los dichos judeo-cristianos (cf. Sant 2, 22 y 1, 4; 3, 2; también Mt 5, 48; 19, 21). ¿O la controversia gira en torno al reproche que se hace a Pablo de considerarse ya perfecto cuando debería observar la ley antes de hablar así? Entonces Pablo rechazaría tal acusación para su persona y devolvería el reproche, irónicamente, a una parte de la comunidad. También esta apreciación es posible en principio: consta que en Corinto, por ejemplo, se valoraba tanto la posesión del Espíritu y la participación en los sacramentos que ello significaba ya la perfección, porque Pablo polemiza expresamente contra esta creencia (1 Cor 4, 8) y utiliza el lenguaje de Corinto, que contenía determinados dichos sobre la perfección (1 Cor 2, 6).

Sin embargo, ambos intentos hermenéuticos crean también problemas. Presuponen que los adversarios se habían instalado ya en la comunidad (Flp 3, 15); pero no hay otros textos que respalden esto, antes al contrario, los «muchos que se comportan como enemigos de la cruz de Cristo» no pertenecen a la comunidad (3, 18a). ¿No tendría que atacar entonces Pablo a la comunidad misma, como en Gál? Hemos podido observar reiteradamente cómo Pablo destaca un punto decisivo de la controversia y lo aborda a fondo. Así procederá también en Flp B. Reduce de hecho la argumentación en el relato histórico (*narratio*) y en la parte argumentativa (*probatio*) a un solo punto: el antagonismo entre la justicia derivada de la ley y la justicia que es fruto de la fe en Cristo; el resto de la polémica en Flp B queda de simple marco de la carta (3, 2s.17ss). La polémica es aquí objeto de una condena en bloque y no se aborda en una línea argumentativa.

¿Cómo hay que entender entonces los dichos sobre la perfección? El contexto, que es siempre el mejor consejero en tales casos, orienta lo suficiente sobre 3, 12; Pablo quiere reiterar en tono no polémico lo que dijo en el v. 11: él no ha resucitado aún, sino que persigue esta meta. Esta meta final se puede expresar con

el término perfección, como consta por numerosos textos (cf. 1 Cor 13, 10; Jn 17, 23; Heb 5, 9; 7, 28). En el v. 15 Pablo quiere de nuevo ganarse, a ser posible, a todos los miembros de la comunidad para su concepción del cristianismo; por eso dice: Si sois «verdaderos (*teleioi*) cristianos», pensad como yo. Para este uso general de la palabra «perfecto» hay también analogías lingüísticas (cf. 1 Cor 14, 20; 1 Jn 4, 12.17s). Cabe, sin embargo, también aquí una variante: probablemente Pablo se refiere en Flp 3, 16 al estado de los bautizados y a su conducta: la comunidad ha «alcanzado» la circuncisión espiritual (3, 3). Entonces los perfectos pueden ser simplemente los bautizados (cf. Heb 5, 13-6, 3). El sentido resultante es: el que está bautizado, que piense como Pablo (v. 15a); si se aparta de él (v. 15b), tenga cuidado, no sea que pierda su estado de salvación como bautizado (v. 16). El resultado es, por tanto, que parece correcto no atribuir una carga polémica a los dichos de 3, 12.15 sobre la perfección. Se pueden entender de otro modo y entonces armonizan con el resto de la carta.

Examinando la argumentación de 3, 4-16 (*narratio* y *probatio*), se constata que Pablo interpreta su cambio de vida como una reorientación que puede servir de ejemplo cuando alguien se hace cristiano. Esa reorientación se entiende, pues, como conversión, no como vocación (cf. 4.4). Lo ejemplar aquí no es su antigua vida judía, sino que lo paradigmático es el modo en que Pablo repudió su vida anterior y lo interpretó todo en un sentido nuevo partiendo de Cristo. Naturalmente, la «justicia legal» de Pablo es muy adecuada para su enfrentamiento con los judaizantes; pero esa justicia puede ser sustituida por cualquier otra posible ventaja que una persona pueda tener en su vida anterior (cf. 1 Cor 1, 21-31; Gál 3, 26-28). El yo biográficamente singular de Pablo en los v. 3-7 se convierte en el yo general de los v. 8ss, que lo rechaza «todo» indiscriminadamente como viejo e inservible. El juicio singular y ya lejano que el apóstol pronunció con el cambio de vida pasa a ser el juicio comprometido que un cristiano ha de llevar a la práctica constantemente. Sólo así pueden acceder los pagano-cristianos de Filipos a la propuesta de Pablo. Es lo que busca Flp B.

La exigencia de este comportamiento se desprende del contenido de la carta y también de su estructura. Pablo no comienza

con sus problemas personales, sino que enmarca su historia ejemplar en el «nosotros» que incluye a la comunidad, a Pablo y a todos los cristianos: «Los circuncisos somos nosotros, que damos culto con el Espíritu de Dios y que ponemos nuestra gloria en Cristo Jesús sin confiar en la carne...» (3, 3). La conclusión va en la misma línea (3, 20s): «Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo...». El sentido es: puesto que todos los cristianos han recibido el Espíritu de Dios (cf. Gál 3, 1-5) y, por tanto, la circuncisión del corazón (cf. Rom 2, 28s), la actitud fundamental de su vida es la de no entregarse a lo terreno (1 Cor 1, 26-28; Gál 6, 13, por ejemplo) y no basar su salvación en lo terreno, sino poner su gloria exclusivamente en los dones del Espíritu que transforman al hombre dentro de la obra salvadora de Jesucristo; basar, por tanto, su salvación en esos dones. Por eso es lógico que los cristianos se consideren ciudadanos del cielo y fijen esa meta para su vida. Lo que Pablo hace es entender su vida como una versión ejemplar de esa idea general, y rechazar en consecuencia la posición de los judaizantes.

La interpretación que ofrece Pablo de su existencia aparece perfectamente definida en el enunciado global de 3, 8: «Juzgo que todo (!) es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas (!) y las tengo por basura para ganar a Cristo...». No es casual que este pasaje haga recordar otros como 2 Cor 10, 4s, donde Pablo quiere destruir todo sofisma que atente contra el conocimiento de Dios y someter todo pensamiento a la obediencia de Cristo (cf. más sobre este punto *infra*, 14.1 y 14.4). ¿Cómo podrá la experiencia de cambio que tuvo el apóstol (3, 6s) descubrir esa significación de Cristo que da un nuevo sentido a todas las cosas? Sólo es posible si el Cristo que se aparece a Pablo en su conversión le revela con su destino radical la divinidad de Dios de tal forma que la relación de Dios con el mundo quede definida para siempre y pase a ser la norma de conducta de todos y de todo.

Por esa norma se rige Pablo. Ya como judío sabe que el Dios creador, conservador y juez de toda realidad lo abarca y lo condiciona todo (cf. 3.2 y 1 Cor 8, 6; Rom 14, 10). La impiedad y el pecado del hombre no puede nada contra este Dios que todo lo supera. Al final, Dios lo «será todo en todos» (1 Cor 15, 28). Al

hablar de Dios hay que hacerlo, pues, en este horizonte de totalidad. Pero esta visión de la realidad que concibe el mundo como creación que viene de Dios y va a Dios culmina ahora en una nueva dimensión al convertirse ese Dios, mediante el acontecimiento soteriológico y escatológico de Jesucristo, en el creador y salvador de la humanidad perdida: «Dios estaba en Cristo» (2 Cor 5, 19).

De este modo, Jesucristo no es un hijo de Adán como el resto de los humanos, sino el fundador divino de una nueva humanidad que no ha de guiarse ya por Adán. El Dios de la creación quiere ser también el Dios redentor en sentido global y universal. No comparte con nadie su divinidad. Esta se revela en la creación desde la nada y en la resurrección de los muertos (Rom 4, 17): como todos han de morir en Adán, así todos son vivificados por Dios en Cristo (1 Cor 15, 22). Por eso el «abc» cristológico reza así: «Uno murió por todos, luego todos han muerto... Todo (viene) de Dios, que nos reconcilió consigo a través de Cristo...» (2 Cor 5, 14.18). El destino escatológico de Jesucristo —esto es, su envío, su muerte y su resurrección— es el destino final de la humanidad. Jesucristo, en virtud del destino que Dios le asignó, se convierte en el soporte escatológico de la redención para todos. El es la sabiduría redentora en virtud de la cual lo que nada vale es elegido y lo que pretende valer es destruido para ser así redimido (1 Cor 1, 28.30). De ese modo nadie puede presumir ante Dios, sino que todos reciben de él y ponen su gloria en el Señor (1 Cor 1, 29.31); «pues ¿qué tienes que no hayas recibido? Y si de hecho lo has recibido, ¿a qué tanta presunción como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4, 7).

La afirmación totalizante de Flp 3, 8 no es, pues, un enunciado casual, sino que tiene raíces profundas en el esquema cristológico fundamental que, como demuestran los textos aducidos, se constata sobre todo en la teología de la cruz de la correspondencia corintia. El apóstol expone aquí la centralidad de Cristo que todo lo preside en una formulación escueta, para desarrollar desde ese centro todas las ideas de Flp B. El inventario del haber humano que resulta de ello consiste en lo siguiente: las ventajas que Pablo heredó de sus padres como judío o que él mismo adquirió en el pasado (Flp 3, 5s) han perdido su valor. «De ahora

en adelante ya no conocemos a nadie según la carne», en su relación con la humanidad pecadora heredada de Adán (2 Cor 5, 16). «De ahora en adelante» significa en la historia vital de Pablo desde su vocación, y para los filipenses desde el bautismo (Flp 3, 3.7). Desde entonces están ligados a Cristo.

Pero Pablo no habla sólo de una pérdida de valor como resultado del inventario de haber humano. Lo que afirma es que la justicia que viene de la ley es basura (3, 8). Esto tiene reminiscencias de la Carta a los gálatas, escrita poco antes: la ley no fue dada para producir la justicia (Gál 3, 21); no es portadora de vida sino que representa el estado de esclavitud conferido a la humanidad por un tiempo. Por tanto, las ventajas de la experiencia de Cristo no sólo hacen desmerecer a la ley o la ponen en evidencia como menos valiosa que Cristo, sino que la justicia que viene de la ley es falsa. La metáfora de la basura (maloliente) en Flp 3, 8 es de signo extremadamente negativo; se refiere al excremento canino, propio de los perros que serían los judaizantes (3, 2). Los judíos califican de «perros» a los ateos y a los paganos. Así pues, el que valora desde la perspectiva de Cristo, no sólo rebaja al adversario sino que lo descalifica radicalmente. Este será el resultado del diálogo paulino con los adversarios: no es que los judaizantes profesen una teología menos buena, sino que su teología de la ley es un camino equivocado. No es sólo que lo mejor (la teología paulina) sea enemigo de lo bueno (la posición judaizante), sino que la concepción paulina de Cristo rechaza decididamente la amalgama de Cristo y ley judía. Por eso la justicia legal es un «confiar en la carne» en lugar de «servir a Dios en el Espíritu (de Cristo)» (3, 3). Aparece como una relación con Dios pervertida y es, por tanto, pecado. No lo es en el sentido superficial de que al final nadie es capaz de observar toda la ley, de suerte que el juicio positivo que Pablo emite sobre sí mismo y sobre su justicia legal sea una falacia. Es pecado porque está al margen de la voluntad salvadora de Dios, porque supone una visión de la vida que ignora radicalmente la significación de Cristo.

En la perspectiva de Cristo no sólo se repudia el pasado sino que se abre auténticamente el futuro. «Conocer» a Cristo significa cobrar conciencia del «poder de su resurrección» y de «la comunión en sus sufrimientos», «hacerse semejante a él en la muer-

te» para «llegar —como él— a la resurrección de los muertos» (3, 10s). Esto hace recordar las declaraciones enfáticas de 2 Cor 10-13. Y Pablo muestra que esta configuración pasiva, fruto de la experiencia que «repite» el destino de Cristo, lleva consigo una actividad concentrada cuando, volviendo sobre un tema de 1 Cor 3, 24-27, entiende la vida del cristiano como una carrera hacia una meta, para alcanzar el triunfo de la llamada celestial de Dios en Jesucristo (Flp 3, 13-15). Es más: la meta de la llamada definitiva se alcanza gracias a una mediación especial de Cristo (v. 20s). En efecto, la carta de «ciudadanía» de los cristianos no es un documento que acredite como ciudadano del cielo, sino que es una persona a la que aguardamos los cristianos. A la actual similitud en la muerte (3, 10) seguirá entonces la transformación en la gloria de Cristo, el Salvador y Señor. La tesis fundamental de la teología de la elección según la cual el evangelio, el bautismo y el Espíritu invitan a la salvación escatológica (cf. *supra*, 6.2) aparece reinterpretada y profundizada en la teología de la cruz: con el don del bautismo y del espíritu (Flp 3, 3) comienza la participación en la muerte de Cristo como orientación a la meta celestial. Esa meta es la transformación en la gloria de Cristo. Esto supone una idea global de la vida cristiana que «repite» en cada creyente la realidad paradigmática de Jesucristo. Pablo dedica muy breve espacio a la exposición de esta idea y concluye quizá con el texto de un himno anterior a él (v. 20s); esto da la impresión de una especial densidad y hermetismo.

Dentro de este esquema de la existencia cristiana basada en la figura central de Cristo aparecen los enunciados sobre la justicia: Pablo desea «ser hallado en Cristo, no por tener la propia justicia, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe» (Flp 3, 9). Pablo habla aquí de la justicia que comienza con el don del Espíritu (v. 3) y concluye con la transformación (v. 21). El deseo de Pablo es «ser hallado en Cristo» a lo largo de todo este proceso, no apartarse nunca en su vida de la realidad paradigmática y escatológica de Cristo. «Ser hallado» (cf. Rom 4, 1; 1 Cor 4, 2; Gál 2, 17; cf. Bern 21, 6) es una expresión que lleva implícita la referencia al juicio de Dios sobre la conducta humana. La «justicia que viene de Dios» es la salvación obtenida mediante el destino

de Cristo. Contrasta con la «propia justicia», derivada de la ley. Se contraponen así una justicia que es obra del hombre, basada en la ley, y una justicia transmitida por Cristo y que es don de Dios. Esto recuerda la interpretación que se hace de Abrahán en Gál 3 (cf. *supra*, 11.4) y responde a la imagen de Dios perfilada en la exégesis de Flp 3, 8. Aunque Pablo no establece directamente el contraste entre la «fe» (3, 9) y «las obras», la contraposición aparece con suficiente claridad en la expresión «mi justicia».

La referencia al juicio dada con la expresión «ser hallado» nos lleva a preguntarnos sobre los campos semánticos de nuestro texto (cf. 11.3) que enmarcan las ideas sobre justicia en Pablo antes de Gál y Flp B. Pablo comienza sin duda con la tradición bautismal y continúa parcialmente en la misma línea: el enunciado con el verbo *ser* (v. 3: «Nosotros somos la circuncisión»), el sentido figurado de la circuncisión, la expresión «Espíritu de Dios» (todo en el v. 3), el contraste entre el antes y el ahora en referencia personal, como se constata en los v. 4-7.13, el modo de ensamblar la vida de Cristo y de los cristianos mediante vocablos de prefijo «con» (v. 10.21), quizá también la designación de los cristianos como «perfectos» (v. 15), parecen apuntar en esta dirección. De todos modos, los textos no se refieren directamente al acto bautismal, sino que utilizan las ideas basadas en el lenguaje del bautismo para caracterizar la vida cristiana en su conjunto. No describen el sacramento sino la conducta vital. Notemos de paso que este modo de describir la existencia cristiana va asociado al lenguaje de la elección y de la conversión.

Sorprende, sin embargo, que Pablo utilice sin solución de continuidad otro lenguaje: el de la actividad comercial; habla, por ejemplo, de ganancias y pérdidas (v. 7s), de valorar o estimar (v. 7s), de lo que es «intachable» o lo que es «basura» (v. 6.8), de «tener» en posesión (v. 9), y emplea expresiones como «juzgar» (v. 13) y «ser hallado» (v. 9). Los enunciados sobre la justicia de los v. 6.9 se insertan precisamente en este lenguaje. Recuérdese a este propósito el empleo de la raíz *just-* en la descripción del juicio final (cf. *supra*, 11.3). Pero hay que señalar también que Pablo desengancha estas ideas de su contexto originario porque no se propone describir el futuro escatológico, sino que se centra en el presente. Al igual que en los enunciados sobre el bautismo, el

apóstol habla de la vida actual de los cristianos. Y si el don escatológico de la justicia mediante la fe es ya algo presente (v. 9), no es extraño que Pablo no hable ya en Flp B de un juicio final futuro sino que, en consecuencia con la idea básica de Rom 5 y 8, pasa directamente de las consideraciones sobre la justicia o sobre el don del Espíritu a la esperanza escatológica y a la consumación final.

Conviene hacer una última observación relacionada con la ley en Flp B. Llama la atención que Pablo limite la polémica directa sobre la ley a una formulación general. En Gál había ahondado mucho más (cf. *supra*, 11.4). No obstante, la actitud básica es la misma: además de omitir la *torá* en la descripción de la vida cristiana, tampoco hace referencia a ella en la exhortación final de 4, 8s: la voluntad de Dios no se conoce mediante el estudio de la *torá*, sino por la observancia de todas las normas éticas generales... entre las cuales se cuenta también la *torá*. En la valoración especial de la serie de normas, la *torá* no ocupa un lugar especial; este lugar especial corresponde a la persona de Pablo como modelo, en tanto que vive en la línea de la existencia cristiana de 3, 8ss. El criterio es, pues, la nueva vida del cristiano: el *ethos* se desarrolla como fruto del Espíritu de Cristo.

LA CARTA A LOS ROMANOS, TESTAMENTO DE PABLO

1. *Los orígenes de la comunidad romana*

La comunidad cristiana de Roma no fue fundada por Pablo, como tampoco lo fue la comunidad de Efeso (cf. *supra*, 7.1), por ejemplo. Como Pablo emprende desde Efeso su misión en Asia, desea también iniciar la misión de España apoyado personalmente (¿y económicamente?) en la comunidad romana (Rom 15, 24). España, al contrario de Roma, es una región que no conoce aún a Cristo (cf. Rom 15, 20). Esto no excluye que Pablo anuncie el evangelio en Roma (Rom 1, 13-15), como lo había hecho en Efeso, a título de afirmación mutua en la fe (1, 11), y no como misión inaugural. Efectivamente, Pablo da testimonio de que la fe de la comunidad romana era bien conocida entre los cristianos antes de su llegada (Rom 1, 8; cf. 1 Tes 11, 8) y que hacía tiempo (bastante antes de la redacción de Rom) que tenía el proyecto de visitar dicha comunidad (Rom 1, 13; 15, 22). Si Pablo sabía que la única comunidad cristiana de Italia era la romana (Hech 18, 1s; 28, 15), aparte de los cristianos residentes en la ciudad portuaria de Pozzuoli (Hech 28, 13s; pero cf. *infra*, 15.3), su plan de evangelizar la parte occidental del Imperio romano tenía que apoyarse en Roma. ¿Cómo y cuándo nació la comunidad cristiana de Roma?

El cristianismo se difundió, en términos generales, de oriente a occidente del Imperio romano. Por eso, al oeste de Grecia sólo conocemos con certeza en la época paulina la existencia de una comunidad cristiana en Roma. Parece que esta comunidad fue anterior a la primera misión de Pablo en Macedonia y en Grecia, ya que hacia el año 50 d. C. el Apóstol traba amistad en Corinto con

la pareja cristiana Priscila y Aquila, llegados de Roma. La comunidad de Roma es, pues, la primera comunidad cristiana de la que tenemos noticia en territorio europeo; posteriormente sabemos que Pablo empezó su programa de evangelización europea en Macedonia y Grecia. Como antes del año 50 d. C. sólo había cristianos en Palestina, Siria y Asia menor (cf. *supra*, 5.5), Roma tuvo que entrar en contacto con el cristianismo a través de esas regiones. Hay otro dato seguro: los primeros cristianos de Roma se consideraron judeo-cristianos ligados a la sinagoga. A diferencia de la misión pagano-cristiana de Pablo, hubo, pues, una misión judeo-cristiana que se desarrolló en Roma. Por eso interesa conocer las sinagogas de Roma para esclarecer los orígenes del cristianismo en esa ciudad.

Los judíos de Palestina entraron en contacto oficial con el poder creciente de Roma alrededor del año 160 a. C.: Judas Macabeo pacta con el senado romano para alcanzar una mejor posición política frente a los Seléucidas (1 Mac 8). Unos dos decenios después, el pretor expulsó de la ciudad de Roma a algunos judíos (junto con los caldeos y sabacianos) porque no pareció conveniente tolerar en la capital del Imperio los usos exóticos y la actividad misionera de estas religiones orientales. En esta época, pues, había ya una judería en Roma, sobre todo de artesanos y comerciantes. Tales expulsiones solían tener entonces una eficacia poco duradera y se limitaban generalmente a aquellos forasteros (*peregrini*) que chocaban por su modo de vida. Por eso no es de extrañar que el año 139 a. C. se produjera una nueva expulsión de judíos en la ciudad. Posteriormente, el año 63 a. C., después de que Pompeyo conquistara Siria y Palestina, aumentó notablemente el número de judíos en Roma, muchos de ellos deportados como esclavos. Bajo César, además de la antigua concesión de articularse en asociaciones, se otorgaron a los judíos otros derechos; por ejemplo, la observancia del sábado, una jurisdicción propia dentro de ciertos límites y la exención del servicio militar (F. Josefo, *Antiquitates*, 14, 190-264). Augusto confirmó estos derechos (*ibid.*, 16, 162-173), que bajo Tiberio fueron notablemente restringidos por un decreto del senado (19 d. C.; Tácito, *Annales* II, 85, 4; Suetonio, *Tiberio*, 36). El decreto dispone incluso una nueva expulsión de Roma, motivada de nuevo por la actividad proselitista, pero que afectó también al culto egipcio de Isis.

Parece que tras esta medida tampoco tardó en rehacerse la judería en Roma, ya que Claudio, el año 49 d. C., ordenó una nueva expulsión de judíos de la ciudad de Roma, incluyendo por primera vez, sin duda, a los judeo-cristianos. Suetonio (*Claudius*, 25) dice a este propósito y con motivo de toda una serie de decretos del emperador: «Como los judíos, incitados por Crestos, provocaban constantes disturbios, los expulsó de Roma». Crestos era un nombre bien conocido en la época. Suetonio viene a afirmar que un tal Crestos, que vivía cuando se produjo la expulsión, fue el cabecilla de los disturbios. Pero este historiador, además de escribir dos generaciones después de haberse producido los hechos, incurrir en una confusión entre Crestos y Cristo, confusión corriente entre los romanos (cf. Tácito, *Annales*, 15, 44; Tertuliano, *Apología*, 39). Podemos partir del supuesto de que unos seguidores de «Cristo» —cristianos, por tanto— fueron de algún modo causantes de los disturbios. Lucas respalda la posibilidad de esta versión en Hech 18, 1s, donde relaciona directamente la expulsión del matrimonio Priscila y Aquila con el edicto de Claudio. Interpretando así a Suetonio y a Lucas, alcanzamos una relativa seguridad en la fecha de la expulsión: hay que partir del proceso de Pablo ante Galión (cf. *supra*, 2), teniendo en cuenta la indicación cronológica de Hech 18, 2.11. Obtenemos así como fecha más probable el año 49 d. C. Esta fecha es confirmada por Orosio (*Historias*, 7, 6, 15s).

Cabe preguntar, sin embargo, cuándo y dónde se hicieron cristianos Priscila y Aquila: ¿en Roma o en Corinto? En cuanto al lugar, la respuesta es Roma. Cuando Lucas (Hech 18, 1s) califica a la pareja de judía, da a entender que son judeocristianos (la misma expresión y con el mismo sentido emplea en Hech 16, 1.20; 22, 12; etc.). Pablo no bautizó a la pareja (cf. 1 Cor 1, 14-16), pero en Corinto se alojó y trabajó en su casa (Hech 18, 2s). Es impensable que Pablo pudiera o quisiera realizar en Corinto la misión pagano-cristiana en competencia con la sinagoga (por ejemplo, 1 Cor 1, 14 = Hech 18, 8) desde la casa de una pareja rígidamente judía. Tanto más si esa pareja estuvo del bando judío en la disputa producida poco antes en Roma entre judíos y judeo-cristianos. En tal supuesto hubieran adoptado en Corinto una actitud antipaulina. La casa de Priscila y Aquila era tan indicada pa-

ra Pablo precisamente porque esta pareja bautizada en Roma había vivido desde el bando cristiano la disputa entre la sinagoga y el cristianismo y había aprobado, al menos tendencialmente, la separación de la sinagoga para que la misión pagano-cristiana pudiera desarrollarse libremente.

De este modo se ha desvelado a la vez la causa probable de los disturbios de Roma: los judeo-cristianos de Roma difieren de la sinagoga en la cuestión de si los temerosos de Dios pueden ser bautizados sin pasar por la circuncisión y, por tanto, si la parte judeo-cristiana de la sinagoga puede desarrollar la misión acogiendo plenamente a los paganos (como temerosos de Dios) en la comunidad cristiana y cancelando así la distinción entre sinagoga y paganismo. Conocemos ya este problema por la misión entre los helenistas. Este problema ocasionó, entre otras cosas, la ruptura con la sinagoga en Antioquía (cf. *supra*, 4.2; 4.3; 5.1). Esta hipótesis encaja también con la observación de que la comunidad romana nació cuando el desarrollo del cristianismo bajo la influencia de los helenistas iba ligado aún a la sinagoga, pero traspasó conscientemente los límites sin romper por eso con la sinagoga. Priscila y Aquila fueron, pues, expulsados de Roma junto con otros judeo-cristianos y judíos (la expresión lucana de Hech 18, 2 «todos los judíos» es sin duda una hipérbole popular), porque, del lado cristiano, defendían de manera particularmente activa la apertura de la misión. Quizá su casa albergaba ya entonces una comunidad cristiana en Roma, como posteriormente en otros lugares (Rom 16, 3-5; 1 Cor 16, 19; cf. Hech 18, 1-3).

Si este esbozo de la orientación teológica de los primeros cristianos de Roma es correcto, nos ofrece un indicio para explicar cómo llegó a Roma el cristianismo a hora tan temprana y con esa tendencia: probablemente fueron cristianos de la misión de Esteban los que llevaron el evangelio a Roma. Parece que procedían del área geográfica que antes del comienzo de la misión paulina independiente contaba, gracias a la misión entre los helenistas, con algunas comunidades cristianas ligadas aún a la sinagoga. Por eso podemos excluir a los judeo-cristianos de Jerusalén y al posible cristianismo galileo: esos judeo-cristianos bautizaban en este período primitivo y también posteriormente tan sólo a aquellos cristianos que ya estaban circuncidados como judíos; ellos no provo-

caron, pues, el conflicto con la sinagoga por bautizar a temerosos de Dios. También los antioquenos quedan excluidos, pues siguiendo el ejemplo de Bernabé y Pablo, emprendieron directamente la misión pagana y optaron por la independencia respecto a la sinagoga. Esto mismo ocurrió en Roma, pero sólo después del edicto de Claudio, como se verá más adelante. Pero habrá que excluir también el círculo de Esteban en sentido estricto como fundador de un cristianismo romano. Parece que Hech 6, 5s.8s; 8, 4ss; 9, 1ss; 11, 19s refleja correctamente el horizonte geográfico de la misión de entre los helenistas: costa oriental del mar Mediterráneo, con ligera ampliación hacia el sur y el norte. Lucas, que se propone relatar el éxito de la difusión del evangelio desde Jerusalén hasta Roma, no hubiera dejado de mencionar la fundación de la comunidad romana, de haberla conocido. Llega incluso a silenciar la existencia de la comunidad romana anterior a Pablo (Hech 18, 1s; 28, 15): presenta a Pablo, en cierto modo, como primer evangelizador de Roma (28, 17ss). La cristiandad romana, que tiene a gala contar entre sus mártires a Pedro y Pablo (1 Clem 5), tampoco ofrece nombres conocidos ni una fecha inicial de la misión emprendida en Roma. Todo esto indica que fueron unos cristianos anónimos, fruto de la misión de Esteban, los que anunciaron por primera vez a Cristo en Roma. Fueron navegantes, mercaderes o artesanos judíos, oriundos del área mediterránea más oriental, los que llegaron a Roma y trajeron consigo el cristianismo. Estaban ligados a la sinagoga como lugar de origen, pero llevaban en germen la discordia que hizo intervenir a Claudio.

Esto se ajusta también a lo que sabemos sobre los judíos de Roma. Consta con certeza la existencia de cuatro sinagogas en la ciudad en tiempo de Augusto, ubicadas sobre todo *trans Tiberim*, al otro lado del Tíber, en el barrio actual del Trastevere. A ellas asistían muchos libertos, antiguos esclavos de la campaña de Pompeyo y extranjeros (*peregrini*) con derecho de residencia y de trabajo, mas no de ciudadanía. En todo caso, un colectivo capaz de negociar con la ciudad la construcción de sinagogas tiene que ser un grupo jurídicamente reconocido, lo bastante numeroso para tener un peso en la ciudadanía y facultado para la compra y edificación de terrenos. Esto es aplicable, entre otros, a muchos libertos, que con la manumisión solían obtener los derechos de ciudadanía

romana. En la época postaugustana del siglo I d. C., la población judía de Roma debió aumentar considerablemente, favorecida por las buenas condiciones para el comercio y la artesanía creadas por Augusto para el gran Imperio y por la asociación técnico-administrativa de las provincias con Roma. Hay un notable incremento del número de sinagogas cuya existencia está demostrada documentalmente. Estos documentos suelen estar redactados en griego, la lengua en la que Pablo se comunicaba con la comunidad cristiana. Entre estas sinagogas hay algunas que tienen nombres topónimos de la ribera oriental del Mediterráneo, que designan por tanto los lugares de procedencia de los judíos emigrados de oriente a Roma. Parece que los primeros judeo-cristianos que anunciaron a Cristo en Roma pertenecían a esos judíos grecohablantes que emigraron de oriente a Roma.

¿Cómo evoluciona la comunidad cristiana de Roma después del edicto de Claudio? Pablo (Rom) y Lucas (Hech 18, 1) escriben desde el supuesto de la existencia de una comunidad cristiana en el período posterior al edicto de Claudio. Tácito (*Annales*, 15, 44, 4) y Clemente (1 Clem 6, 1) refieren que un buen número de cristianos sucumbieron pocos años después bajo Nerón (64 d. C.). El edicto de Claudio afectó, pues, en lo que respecta a los judeo-cristianos (y judíos), únicamente a dirigentes conocidos y que llamaban la atención de las autoridades. Ambos textos permiten incluso derivar la posibilidad de un aumento de la comunidad cristiana después de la expulsión. A ello hay que añadir un segundo punto de referencia seguro: en tiempo de Nerón los cristianos son ya un grupo conocido y diferente de la sinagoga, un grupo independiente. Nerón llega a implicarlos en la política estatal como seguidores de una religión exótica y sospechosa, y a atribuirles el incendio de Roma para desviar la indignación general contra su propia acción criminal. Los judíos quedan al margen de la acusación.

Esta evolución entre el edicto de Claudio y la persecución de Nerón sólo se comprende en el supuesto de que los judeocristianos de Roma no expulsados como Priscila y Aquila se separaran pronto de la sinagoga, para orientarse en sentido pagano-cristiano. Es lo que hizo también inmediatamente en Corinto la pareja expulsada. Esa fue igualmente la mejor solución para la disputa en torno a la misión entre los temerosos de Dios, que hizo interve-

nir a Claudio. Pablo presupone esta situación en Rom, siete u ocho años después del decreto de Claudio, cuando pide a la comunidad romana respaldo para su misión pagano-cristiana (Rom 15, 24) y también para superar sus temores a posibles problemas con la sinagoga y con los judeo-cristianos de Jerusalén (cf. *infra*, 15.1). Consta asimismo que los cristianos de orientación pagano-cristiana que volvieron a Roma antes de la llegada de Pablo, como Priscila y Aquila, no tuvieron dificultades en la comunidad romana: Pablo saluda a la pareja ya al comienzo de la larga lista de nombres conocidos (Rom 16, 3ss) y sabe que reúnen de nuevo una comunidad doméstica. Así pues, la comunidad romana, a mediados de siglo —después de la asamblea de los apóstoles (cf. 5.2)—, siguió el mismo camino que había iniciado Antioquía algunos años antes y que recorrieron desde entonces muchas comunidades procedentes de la misión de los helenistas o cercanas a la misión de Pablo. La misión paulina entre los paganos y la transformación de ciertas comunidades judeo-cristianas de la diáspora judía en comunidades independientes de la sinagoga, liberadas de la ley y con orientación pagano-cristiana van, pues, a la par poco después de la asamblea de los apóstoles. Roma es un bello ejemplo de esto y en modo alguno una excepción.

Si la cristiandad de Roma vivió muy poco después del edicto de Claudio como una Iglesia independiente, de orientación pagano-cristiana, habrá que preguntar cómo eran las relaciones en ella entre los judeo-cristianos y los pagano-cristianos, dado el origen de esta comunidad. Conviene recordar que los judíos de Roma poseían numerosas sinagogas con una cierta independencia organizativa. Vivían sobre todo en el Trastevere, pero no exclusivamente allí. Se asociaban en una sinagoga concreta con arreglo a determinadas normas sociales o étnicas, como consta por los nombres que figuran en los documentos. Así, hay una sinagoga de los hebreos, de los augustanos (libertos imperiales) o de los herodianos, y sinagogas que llevaban nombres de ciudades, como la de Trípoli. Los Hechos de los apóstoles hablan de una sinagoga de los libertos (Hech 6, 9) y refiere que «judíos y prosélitos» llegaron de Roma para celebrar la fiesta de pentecostés en Jerusalén (Hech 2, 10). Si la comunidad cristiana derivó de esa infraestructura judía, su forma tuvo que ser análoga.

Esto lo confirma la lista de saludos de Rom 16. Hay una comunidad doméstica que se reúne en la casa de Priscila y Aquila (16, 3-5). Rom 16, 14 y 16, 15 se refiere a otros dos grupos de personas que constituyen sin duda comunidades domésticas. Cabe presumir que Rom 16, 3ss se refiere a lo mismo con otros nombres, pero no consta con certeza. Esto significa que los cristianos de Roma se organizaron en varias comunidades domésticas. Hay incluso indicios fundados para suponer la existencia de tales comunidades, en período tan temprano, en el Trastevere y en el tramo de la «Via Appia» próximo a la ciudad. Parece que se estructuraron al estilo de las sinagogas o que derivaron de ellas. Así, la disputa entre los fuertes y los débiles en Rom 14s sobre determinados manjares y celebraciones reflejará las diferencias existentes entre los diversos usos de las comunidades domésticas.

Esas diferencias no se pueden extremar hasta el punto de desmembrar la cristiandad romana en islotes y células que viven aislados. Pablo escribe su carta a toda la comunidad (Rom 1, 7). Se dirige a los cristianos de Roma sin distinguir entre comunidades domésticas, salvo en la lista de saludos. El mismo cuadro se desprende de 1 Pe 5, 13 y de 1 Clem (encabezamiento), a finales del siglo I. El hecho de que Pablo no se dirija a los cristianos de Roma como *ekklesia* (Iglesia) en el encabezamiento de la carta no es ningún argumento en contra. Calificativos como «amados de Dios» y «santos por vocación» (Rom 1, 7) significan la pertenencia a la comunidad escatológica, que es elegida mediante el evangelio (cf. *supra*, 6.2). Nada hay superior a eso para Pablo y para el cristianismo primitivo. En la forma actual de Flp sólo figura una vez, y de pasada, la denominación *ekklesia* (Flp 4, 15). La expresión aparece también una sola vez en el encabezamiento de Gál y de 1 Tes. Pablo no quita nada a la comunidad romana por no aplicar ese término como designación de la misma. Tiene suficientes posibilidades para dirigirse a los cristianos como Iglesia.

Más significativas son las conclusiones sobre la composición de la comunidad partiendo de su origen sinagoga. En los primeros años, una proporción notable estaba integrada por los temerosos de Dios o simpatizantes de la sinagoga. Ellos fueron el verdadero motivo de la disputa entre judeo-cristianos y judíos. Es obvio pensar que antiguos judíos como Priscila y Aquila estuvie-

ran implicados en el conflicto. Pablo nombra a más ex judíos en la lista de saludos (Rom 16, 7.11). Parece que una vez independizada la comunidad, aumentó pronto el número de los paganos. Pablo, en todo caso, da a entender en Rom 1, 5-8; 11, 11-25; 15, 15-24 que ellos dan la tónica y determinan la vida comunitaria. En Rom 14s «los fuertes», que no observan los preceptos sobre manjares ni los días festivos, son los que predominan. Sin duda tenemos que considerar que el número de pagano-cristianos era importante entre «los fuertes». Sorprende que, en una comparación de nombres, más de la mitad de las personas mencionadas en la lista de saludos denoten un origen oriental. Esto se corresponde con la línea ascendente que siguió la sinagoga durante el siglo I, e indica que la cristiandad romana constaba en buena parte de emigrantes de la ribera oriental del Mediterráneo. Roma atrajo a esas personas por motivos de comercio, artesanía y administración. La composición de la comunidad cristiana no representa, pues, una excepción. Y a la inversa: el cristianismo no penetró aún, por lo general, durante esta época en la antigua población de Roma.

2. La unidad de la Carta a los romanos

Sobre la génesis de la Carta a los romanos poseemos excelente información. Pablo dicta la carta a un tal Tercio, desconocido para nosotros (Rom 16, 22), en el lapso de varias jornadas, sin duda por la extensión del escrito. Vive en casa de Gayo, que parece ser el Gayo de Corinto bautizado por él (1 Cor 1, 14) porque, según Rom 15, 26s, el Apóstol da por concluida la colecta de Macedonia y Acaya y se dispone a salir para Jerusalén. Esta situación sólo es aplicable a Corinto, última estación de Pablo en Acaya en el denominado viaje de la colecta, inmediatamente antes de partir hacia Jerusalén (cf. *supra*, 2). El nombre de Gayo, bastante frecuente por lo demás (cf. Hech 19, 29; 20, 4), permite, pues, asegurar que Pablo se alojó en Corinto en la casa de su antiguo conocido. Cuando Pablo recomienda a la comunidad romana (no a la efesina, cf. *infra*) a la diaconisa Febe, del suburbio corintio de Céncreas (Rom 16, 1s), el dato es congruente en el aspecto geográfico. Febe es probablemente la portadora de la

carta. La estancia de Timoteo junto a Pablo (Rom 16, 21a) encaja también en este mosaico. De las otras tres personas cuya presencia se indica expresamente (16, 21b), dos proceden de Macedonia (cf. Hech 17, 5ss; 20, 4) y es obvio presumir que su presencia esté relacionada con la colecta que ya realizó en Macedonia. Ellas acompañan a Pablo como enviadas de la comunidad macedónica a Jerusalén. Esta situación permite fijar como fecha aproximada de composición de la carta el año 56 d. C. En cualquier caso, la carta es posterior a 2 Cor 8s, los dos capítulos sobre la colecta que hemos incluido en la «carta de reconciliación» (cf. *supra*, 2 y 8.3). En ellos la colecta de Acaya aparece aún inconclusa. Queda así fijada la importante coordinación con Gál (cf. *supra*, 10.1; 11.4) y con Flp B (cf. *supra*, 12.2; 12.4): Rom aparece al final de esta serie de cartas que emplean el lenguaje de la justificación y es, además, la última carta de Pablo que ha llegado hasta nosotros.

Pero ¿cabe hablar de una sola carta? ¿no hay razones internas de crítica literaria que aconsejan fragmentar la más larga de todas las cartas paulinas y concebirla como una recopilación? La lista de saludos en Rom 16, 1-20 (23) ha sido siempre el inductor más frecuente en la formulación de esa pregunta. ¿Cómo podía conocer Pablo a tantos cristianos de una comunidad que era desconocida para él? ¿cómo es posible que figuren en la lista tantas personas relacionadas con Efeso y con Asia en general? ¿por qué Pablo menciona tantos nombres cuando rara vez saluda a particulares en sus cartas? ¿cómo se explica la dura advertencia contra los falsos maestros en Rom 16, 17-20 dirigiéndose a una comunidad prácticamente desconocida y sin hacer ninguna referencia al tema en el resto de la carta? En cualquier caso, muchos estudiosos opinan que la mejor solución a tales preguntas consiste en considerar esa sección de Rom como una antigua carta de recomendación para Febe con destino a Efeso.

Pero las razones en favor de un fraccionamiento de Rom no son nada claras. Los adversarios de la misma arguyen que justamente porque Pablo escribe a una comunidad desconocida saluda a los que conoce para mostrar que no es totalmente extraño a ella. Viene a decir que, aun sin haber estado con ellos, ha conocido a muchos en sus viajes; va a una comunidad desconocida en la que tiene muchos buenos amigos. Quizá antepone los nombres de Pris-

cila y Aquila por ser personas de especial confianza para él, que le ayudaron ya en Corinto (cf. *supra*, 6.4), le alojaron en su casa de Efeso (cf. *supra*, 7.1) y en Roma pueden preparar su llegada (Rom 16, 3). Si la afirmación de que la pareja se jugó el cuello por salvar al Apóstol hace referencia al último período en Efeso (Rom 16, 4; cf. *supra*, 7.1), tiene sentido que Pablo dé cuenta de ello a la comunidad romana. Comunicar esta noticia a la comunidad de Efeso sería superfluo por ser bien conocida en el lugar del suceso. Estos sucesos de Efeso podrían explicar también que Priscila y Aquila residan de nuevo en Roma. Por lo demás, sólo pueden regresar allí por haber perdido vigencia el edicto de expulsión de Claudio (cf. *supra*, 2 y 13.1). Los otros cristianos asiáticos que figuran en la lista de saludos pudieron haber llegado a Roma, adonde llevan todos los caminos del Imperio, después de que Pablo los conociera en su antiguo territorio de misión. Si la lista constara de nombres de cristianos de Roma, sería mucho más chocante. Hay que señalar, en fin, en lo que respecta a la advertencia sobre los falsos maestros, que Pablo alaba expresamente a la comunidad (Rom 16, 19) y declara a tales maestros enemigos del colectivo cristiano (16, 20). La comunidad no está aún en peligro de defección, y los adversarios ante los que previene Pablo a la comunidad no han llegado aún a ésta. Y si los falsos maestros son los judaizantes (cf. *supra*, 10.2), la advertencia del Apóstol puede enlazar bien con la situación desde la que fue escrita la Carta a los romanos: ¿no había combatido Pablo a esos adversarios como intrusos en su campo de misión de Asia menor y de Europa (Gál, Flp B)? ¿no fueron ellos el motivo de su preocupación en la entrega de la colecta, preocupación de la que da cuenta expresa a la comunidad de Roma (Rom 15, 30-32)?

Se resuelven así los problemas que parece presentar Rom 16 a primera vista. Y a la inversa, la tesis de Efeso trae consigo nuevos problemas. Así, quedaría sin aclarar cómo una carta dirigida a la comunidad de Efeso pudo incorporarse a Rom. 2 Cor y Flp incluyen cartas dirigidas a la misma comunidad, lo que constituye una diferencia importante. Además, una forma epistolar que constara casi exclusivamente de una lista de saludos, sin ser algo del todo singular en la antigüedad, no tiene precedentes en Pablo. ¿Es razonable reconstruir mediante una operación de crítica litera-

ría una forma epistolar que en ninguna otra ocasión empleó Pablo? ¿o es preferible agregar otros pasajes de Rom a Rom 16? Se presta a ello, ante todo, Rom 14, 1-15, 13, la sección sobre los fuertes y los débiles de Roma, porque Pablo muestra en este pasaje, y sólo en él, poseer ciertos conocimientos de la comunidad de Roma, e incluso interviene en asuntos internos de ella, algo singular en esta carta. (Es totalmente improbable que lo haga también en Rom 13, 1-7 con motivo de una disputa en la comunidad sobre impuestos). Pero esta observación no parece suficiente para desgajar de Rom esa sección; el Apóstol pudo haber obtenido información desde Roma sobre los cristianos citados en la lista de saludo o sobre otras personas. El gran número de cristianos de Asia menor residentes en Roma es también un indicio del estrecho contacto que existía entre la comunidad de Roma y las de otros lugares.

Podemos comparar, por último, Rom 1, 11-13 y 15, 15-24, las dos secciones que hablan del viaje de Pablo a Roma. Es acertado afirmar que los dos textos no describen la situación en los mismos términos. El primero de ellos hace referencia a una intención de visitar Roma y el segundo habla más concretamente de una partida; pero estas ligeras diferencias en las indicaciones sobre la situación no constituyen una base suficiente de crítica literaria, ya que no existen contradicciones reales entre los dos textos. Si la carta fue dictada en el espacio de varios días, esas ligeras incoherencias tienen fácil explicación. Cabe preguntar, por lo demás, si Pablo no hizo intencionadamente estas precisiones al final de la carta (cf. *infra*). En cualquier caso, esta observación no autoriza a construir dos situaciones diversas para dos cartas diferentes a los romanos. Una comparación con las diferencias situacionales de 2 Cor muestra la escasa entidad de éstas en Rom.

Hay que concluir que la Carta a los romanos no ofrece indicios suficientes para la crítica literaria. Cabe discutir sobre una u otra pequeña glosa y habría que descartar desde luego la doxología final, no paulina (Rom 16, 25-27). Aparte de eso, parece correcto considerar Rom como un escrito literariamente homogéneo. La próxima tarea consiste, pues, en entender la carta como un mensaje estructurado para Roma. Esta tarea tiene dos vertientes: hay que aclarar la naturaleza literaria de la carta y el contenido que Pablo quiere darle.

En lo que respecta a lo primero conviene recordar que Rom es la carta más extensa de Pablo. Si se fragmenta 2 Cor (cf. *supra*, 8.3), queda 1 Cor como la carta que más se aproxima en extensión a Rom. Pero los problemas estructurales de 1 Cor eran diferentes: Pablo poseía varias fuentes de información y se limitó sobre todo a responder a consultas de la comunidad (cf. *supra*, 8.1); ello ofrecía los supuestos decisivos para la elección y desarrollo de los temas. Pablo no tuvo necesidad de plantear siquiera los objetivos y los temas de la correspondencia, como en el caso de Rom. Aquí ha de confeccionar una especie de tarjeta de visita para una comunidad que él no conoce personalmente, para que ella pueda saber a quién recibirá cuando llegue. La Carta a los romanos le salió tan extensa a Pablo que es difícil imaginar que el Apóstol la tuviera enteramente en la cabeza cuando empezó a dictarla y reprodujera a lo largo de varios días lo que tenía formulado exactamente desde el principio. Por eso conviene evitar la idea de una malla bien tejida de pormenores estructurales y temáticos hasta la filigrana, que diera coherencia a toda la carta.

Así, los bloques mayores en su figura actual, enmarcados en el típico formulario epistolar, dan la impresión de algo independiente en lo fundamental: la cohesión interna de Rom 1-8, o de Rom 9-11; 12-13 ó 14, 1-15, 13, es sin duda muy superior a la existente entre los distintos bloques entre sí. De forma que cada bloque se puede considerar completo y con entidad propia, sin negar en absoluto todos los puentes que los unen. Así pues, Pablo se orientó dentro del marco epistolar formando al dictar la carta bloques relativamente cerrados.

Es obvio que esos bloques no se suceden en un orden arbitrario. Es evidente, por ejemplo, que la sección Rom 1-8, que expone la soteriología paulina, tenía que preceder a la parenesis de Rom 12s. Este orden era lógico para Pablo ya por razones teológicas; ya fue adoptado también en Gál como estructura epistolar. Sin perjuicio de esta estructura típica que antepone el mensaje de salvación a la exhortación práctica, porque la exhortación deriva de la esencia del nuevo estado de salvación cristiana, hay que señalar en concreto que el comienzo de la exhortación en Rom 12, 1s y los temas subsiguientes de Rom 12s no guardan una relación estricta con la carta. La ligazón es mucho más inespecífica en Rom

que en Gál, concretamente menos clara que la existente entre Gál 5, 13ss y el resto de la carta. También los capítulos sobre Israel, Rom 9-11, encuentran su lugar más lógico después de Rom 8, ya que Rom 9-11 aborda un tema concreto que se desprende de Rom 1-4 (tanto los judíos como los paganos son pecadores; la salvación viene del evangelio de Jesucristo, que es para todos), y los capítulos inmediatamente anteriores a Rom 9-11 abordaron asimismo problemáticas especiales del mensaje sobre la justificación. ¿No ofrece además Rom 8 el horizonte escatológico para la pregunta subsiguiente sobre la salvación final de Israel? Hay también una hipótesis aceptable para explicar que Rom 14, 1-15, 13 vaya precedido de la parénesis general: Pablo escribe para presentarse a los destinatarios, y en modo alguno quiere abordar en principio los asuntos de la comunidad romana. Por eso coloca esta sección al final de la carta propiamente dicha. La sección posee su propia consistencia, como Rom 12s, por ejemplo, hasta el punto de no compartir el lenguaje ni los problemas de Rom 1-8.

Pablo, pues, procede al estilo de la construcción y montaje en unidades: yuxtapone unas piezas preestructuradas cuyas relaciones internas temáticas y sintácticas no requieren una elaboración totalmente nueva, sino que las tiene previamente estructuradas en sus rasgos generales. Así, en la parénesis tradicional de Rom 12s, Pablo recurre, para ordenar los materiales, a la acreditada secuencia de relación interna, relación externa y conclusión escatológica (cf. Gál 5, 13-6, 12). La imagen del cuerpo de Cristo (Rom 12, 6ss) tampoco es una novedad en Pablo, ya que la había utilizado en 1 Cor 12 de modo similar como idea básica para la regulación de la conducta interna de la comunidad. El análisis del bloque siguiente de Rom lleva a un resultado parecido: Pablo aborda en Rom 14, 1-15, 13 el problema sobre fuertes y débiles y, aunque se plantea en Roma en términos algo diferentes a los de 1 Cor 8-10, usa argumentos muy afines. Ciertamente él no puede presentarse como modelo para una comunidad extraña, a diferencia de Corinto: omite 1 Cor 9 y destaca en cambio a Cristo, figura escatológica central con consecuencias normativas, como hiciera ya en Flp A, por ejemplo (cf. *supra*, 12.3).

Hasta ahora hemos visto que la parénesis es siempre un buen ejemplo ilustrativo de textos preestructurados; pero unos textos tan

complejos como Rom 1-8 pueden demostrar lo mismo. A nadie puede extrañar, desde 1 Tes, que Pablo comience con el evangelio anunciado (1, 1-17) y concluya con la realización de la salvación escatológica como fruto de la esperanza cristiana (Rom 8, 12ss). El contraste entre la humanidad pecadora y los creyentes justificados (1, 18-3, 20 y 3, 21-4, 25) sigue las ideas tradicionales del bautismo, que oponen el estado anterior a la salvación actual (cf., por ejemplo, 1 Cor 6, 9-11). El derivar de la salvación alcanzada (Rom 3, 21-4, 25) las consecuencias para la existencia cristiana (5, 1ss) es tan antiguo como la carta más antigua de Pablo. El estilo argumentativo y descriptivo de 3, 21-4, 25 con predominio de la tercera persona de singular, que concluye en el «nosotros» de orientación eclesial (5, 1ss), encuentra también un paralelismo en Gál 3, 6ss y 3, 22ss. Si consideramos los dos temas del antiguo mensaje de la misión pagana (abandono de la idolatría y oferta de la salvación cristiana; cf 1 Tes 1, 9s), esa secuencia se trasluce también en Rom (Rom 1, 19ss; 3, 21ss). Tampoco esto es de extrañar, ya que Pablo se presenta en Rom 1, 1-18 como apóstol de los paganos, aunque en Rom 1, 19-3, 20 agrega al estado de perdición de los paganos por la idolatría y la inmoralidad el estado de perdición de los judíos.

Evidentemente, los distintos contenidos de cada sección eran también corrientes en Pablo antes de la redacción de Rom: la idea del estado de perdición de los paganos, por ejemplo, al igual que de los judíos, era demasiado típica para que Pablo la formulara de modo totalmente nuevo. De hecho, la descripción negativa de los paganos en Rom 1, 18ss o el cuadro del juicio final en Rom 2, 1ss tiene correspondencias en la sinagoga helenista. El tratamiento de la circuncisión en 2, 25ss tiene antecedentes conceptuales en Flp 3, 3 y en 2 Cor 3, 4ss. La concepción del bautismo en Rom 6, 1ss está ya germinalmente en Gál 2, 19s; 6, 14; Flp 3, 10, y cabe suponer que las ideas básicas de Rom 6 le eran familiares a Pablo antes de dictar ese capítulo.

A esta enumeración incompleta y meramente ilustrativa hay que sumar una observación fundamental, visualizada en la siguiente tabla, según la cual Pablo tiene como trasfondo de su formulación la Carta a los gálatas y también Flp B y Cor B/C.

Rom	Gál		Flp B	Cor B/C
3, 21-31	2, 16-21		3, 9	
4, 1-25	3, 6-18			
5, 1-11				2 Cor 5, 14-21
5, 12-21				1 Cor 15, 21s. 44-49
6, 1-15		2, 19s; 6,14	3, 10	
6, 16-23				
7, 1-25	3, 19-25			
8, 1-11	3, 1-5; 4, 4s	5, 16ss	(3, 10b-14)	
8, 12-17	4, 6s			
8, 18-30			3, 20s	

La tabla permite afirmar que Rom 3, 21-8, 17 se ajusta con relativa exactitud a la parte central de Gál tanto en el material como en el orden de los temas. Esto no puede ser casual, habida cuenta de que Gál es poco anterior a Rom. Pero Pablo no sigue el esquema expositivo de Gál, sino que diseña uno nuevo para Rom utilizando Gál (cf. *infra*, 13.3). Si Pablo puede presentar, además, en Flp 3 la existencia cristiana en una panorámica desde su inicio y su trayectoria hasta la glorificación definitiva, y en Gál el futuro del cristiano tiene una relevancia secundaria, los paralelismos señalados entre Flp B y Rom resultan significativos, porque Pablo ordena los materiales en Rom 5-8 extendiendo el arco desde el estado de salvación de los justificados hasta su glorificación. Sorprende, por último, que Rom 5 carezca hasta ese momento de analogías con Gál y Flp B; pero hay antecedentes en la correspondencia corintia.

Pablo, pues, había abordado ya una o varias veces los temas de Rom 1-8, y aparte los documentos literarios accesibles a nosotros que son sus cartas, los había abordado de modo similar en su predicación. Así se explican en parte los campos semánticos y las peculiaridades lingüísticas de cada sección: ¿por qué falta en Rom 1, 19-3, 20 el término peyorativo de «carne», tan destacado en Rom 7s? Si se compara el cuadro del juicio final en Rom 2,

1ss con la esperanza escatológica de Rom 8, resulta difícil el intento de armonizar ambos textos. Considerando la antítesis entre Adán y Cristo en Rom 5, 12-21 en el aspecto lingüístico, se observa una acumulación especial de sustantivos con la terminación *-ma*. Estos sustantivos aparecen muy ocasionalmente en Rom 1-8, aparte este pasaje. El uso metafórico-personal del término «justicia» en Rom 6, 13.16.18s.20 no se da en Rom 3, 21-4, 25, y en Rom 6 aparece ligado a la idea tradicional del bautismo como un cambio de señorío. ¿Por qué falta la idea de libertad antes de Rom 6 y después aparece en forma tan llamativa (Rom 6, 18.20; 7, 3; 8, 2.21)? ¿cómo se puede explicar que dos secciones como 5, 1ss y 8, 12ss, ambas referidas a la esperanza del cristiano, sigan vías tan independientes? Estas observaciones, que se podrían multiplicar, vienen a confirmar nuestra tesis. Los distintos enfoques paulinos aparecen ya parcialmente acuñados con sus palabras y enunciados típicos. Pablo varía con cierta libertad lo que en parte ya había meditado y traducido en palabras.

Pero la preestructuración de Rom 1-8 va algo más lejos. Pablo persigue en Rom 1ss su propio tema, como indica expresamente en 1, 1-17; pero también es evidente que afronta unas tesis contrarias y unas objeciones que conoce de debates anteriores y para las que tiene ya una respuesta preparada. En Rom 2, 12-16.25-29 aborda el tema de la ley y la circuncisión desde la problemática de las obras en judíos y paganos, y contrapone al final la circuncisión ritual a la circuncisión espiritual del corazón. Detrás está, evidentemente, la opción antioquena contra la posición judía legalista (cf. *supra*, 5.5). Apoyado en esta tradición, Pablo se defiende de la objeción que alega, frente a su juicio sobre el judío como pecador ante Dios, que el judío está en mejor posición ante Dios que el pagano, porque posee la circuncisión y la ley. También tenemos que mencionar aquí las dos objeciones que Pablo aborda en este mismo contexto y que le afloran de modo natural ante su juicio negativo sobre los judíos (Rom 3, 1-4.5-8): primero, la réplica a Pablo: cómo puede tener validez la elección de Dios si Pablo equipara tan consecuentemente el judaísmo con el paganismo pecaminoso; y segundo, la objeción de si la posición paulina no reduce la justicia de Dios al absurdo. También en estos casos tiene Pablo muy pensadas de antemano la objeción y la respuesta. Se las sabe

al dedillo. Esto es extensivo, obviamente, a la objeción (en sus diversas versiones) de si Pablo no disuelve la ley (3, 31), de si no invita al hombre a permanecer en el pecado (es decir, en la ilegalidad) para hacer aún más efectiva la gracia (6, 1.15), o de si no concibe la ley como un pecado que es preciso evitar (7, 7.13).

Estas objeciones que quieren defender la santidad de la ley se presentan como cuestiones polémicas contra Pablo que surgen en un diálogo que en Rom se sitúa a nivel del texto de la carta, es decir, no significa que la comunidad romana se identifique con esa posición. Pablo tampoco pretende mediar entre dos posiciones existentes en la comunidad de Roma, una judeo-cristiana y otra pagano-cristiana; de lo contrario tendría que censurar directamente a la comunidad o a una parte de ella, como hace en Gál. Además, Pablo se dirige a toda la comunidad, orientada en sentido pagano-cristiano, como indican ya el comienzo y el final de la carta (1, 1-17; 15,14-33) y confirma Rom 9-11, donde se habla a pagano-cristianos sobre Israel y sobre los judeo-cristianos. El elemento judeo-cristiano que existe sin duda en la comunidad (Rom 4, 1; 9, 24; nombres judíos en 16, 3ss; cf. *supra*, 13.1) no forma un grupo especial. La referencia a los débiles en Rom 14, 1-15, 13 tampoco supone sin más una posición judeo-cristiana activa en la comunidad romana, porque no aparece la palabra «ley» —la abstención de carne y de vino (Rom 14, 21) no se prevé en la ley judía—, y una observancia programática de la ley hubiera sido objeto de reprobación por parte de Pablo, como en Gál. No obstante, la comparación entre esta sección y Rom 1-8 es aleccionadora en otro sentido: el análisis comparativo de los recursos retóricos en ambos fragmentos permite conocer pronto la diferencia: en Rom 14, 1-15, 13 Pablo se refiere a problemas de la comunidad misma y lo expresa directamente (cf. 14, 1.13.19; 15, 1s.7, por ejemplo), y en Rom 1-8 no hay ese modo de diálogo.

Queda, sin embargo, el hecho de que Pablo plantea precisamente a los romanos una controversia que, salvo en ocasiones muy concretas como las de Gál y Flp B, nunca había abordado directamente en carta dirigida a una comunidad pagano-cristiana. Esto significa que el rescoldo de la disputa con los judaizantes (cf. *supra*, 10.2 y 11.4) ha llegado a las puertas de Roma. Cuando Pablo expone su evangelio pagano-cristiano a la comunidad

romana, sólo puede hacerlo, dada su posición discutida en la cristiandad, protegiéndola contra las objeciones formuladas especialmente por los judaizantes, pero conocidas también en otras partes. Pablo sabe, pues, que llega a Roma como figura simbólica del pagano-cristianismo, pero su teología avanzada es objeto de una controversia de la que se tiene también noticia en Roma. Pablo no da a entender que exista en la comunidad romana un frente judeo-cristiano contra él, sino que se presenta para exponer su evangelio sin ocultar el carácter controvertido del mismo. El debate concreto subyacente lo libró ya en Gál y en Flp B.

Se produce así en la Carta a los romanos una disputa de tipo ficticio-literario, como acontecía en la diatriba griega; pero es una disputa que tiene un trasfondo real no romano, y Rom utiliza ese trasfondo para explicar otras cosas. Cuando el Apóstol de los paganos presenta su evangelio a cristianos procedentes del paganismo (Rom 1, 1-17), resulta chocante que dedique tanto espacio al tema del estado de pecado de los judíos (2, 1ss). ¿No es también extraño, a diferencia de Gál 3, 6ss, que Pablo aborde de nuevo en Rom 4 el tema de la circuncisión de Abrahán? De ese modo refuerza sin duda su postura frente a los judíos. Ya se sabe que Pablo enjuicia la ley en Rom 7 de modo más positivo (cf. Rom 7, 12) que en Gál 3, 19ss (cf. especialmente 3, 19.24s), pero destaca la miseria del hombre bajo la ley de modo mucho más concreto que en Gál. También este desplazamiento refuerza su posición ante la sinagoga. Pablo, en definitiva, no se limita a discutir con el judaísmo. En Rom 9-11 hace concesiones a Israel (9, 1ss), le otorga una posibilidad de salvación (Rom 11, 25ss) y previene al paganismo contra un engreimiento frente a Israel (11, 11ss). Habrá que partir, por tanto, del supuesto de que la disputa con el frente judeo-cristiano, contrario al pagano-cristianismo, encontró su precipitado en Rom 1-11. ¿Se trata simplemente de un pasado reciente o hay también una mirada al futuro?

Estas observaciones sugieren ya la intención que guía a Pablo al escribir Rom. ¿Qué se propone? Las respuestas a esta pregunta son tan dispares, en parte, porque las razones aducidas por el Apóstol quedarían fácilmente solventadas con una carta mucho más breve y de menor peso: no parece que la visita a Roma y el viaje a España (ambas cosas anuncia Pablo en Rom 1, 11-13; 15, 22-

29) necesitaran de una exposición tan profunda y amplia del evangelio paulino, y en parte con un interlocutor interno que no es propiamente la comunidad romana sino —como hemos visto— los judíos o los judeo-cristianos. ¿Por qué no le basa a Pablo con una carta de la extensión de 1 Tes, cuando Priscila y Aquila, que conocen suficientemente a Pablo y están integrados en la comunidad romana, podrían dar más información sobre él si fuera necesario? ¿no había en Roma bastantes cristianos conocidos de Pablo (Rom 16) capaces de informar perfectamente sobre él sin necesidad de una autopresentación tan concienzuda de su mensaje?

Las razones externas que Pablo aduce directamente son claras. El tenía en gran estima a la comunidad romana y proyectaba visitarla de tiempo atrás, pero se vio siempre impedido. Ahora quiere hacer realidad ese deseo, no para evangelizar en Roma sino para fortalecer a la comunidad, es decir —como «corrige» Pablo inmediatamente—, para una comunicación recíproca en la fe. Así empieza Pablo en Rom 1, 11-13 a exponer cautamente sus planes concretos. Sólo se expresará con más claridad al final de la carta: da por concluida su misión en Asia menor y en Grecia, y ha decidido dirigirse al extremo occidente para ser fiel a su principio de ser apóstol de los paganos únicamente allí donde Cristo aún no ha sido anunciado. Desea visitar Roma, como se indica en 1, 11-13; pero su intención es sobre todo viajar a España. Roma no es la meta sino estación intermedia, y la comunidad romana debe colaborar en su misión de España (15, 14-24). Está claro que Pablo no podía presentarse en Rom 1 con este plan. Habría sido poco diplomático.

Al final puso en claro el alcance de su deseo de visitar Roma. Con ello podría concluir la carta; pero todavía le quedan algunos problemas por solventar. Queda aún el viaje de la colecta a Jerusalén, que afecta tangencialmente a la visita a Roma y a la comunidad romana (15, 25-33). Es cierto que Pablo desea ir a España pasando por Roma, como repite más adelante (15, 28s); pero no puede viajar de inmediato a occidente, como Febe (16, 1s). Debe ir antes en la dirección contraria, a oriente, a Jerusalén. No era un simple retraso de algunos meses; aquel viaje era tan urgente como peligroso. Ofrecía tan malas perspectivas que Pablo pide ya a los romanos antes de su visita la ayuda de sus oraciones (15,

30s): este viaje puede hacer que Pablo no pueda ir a Roma y se le frustre una vez más el cumplimiento de su deseo, o que las discrepancias sobre la colecta rompan el lazo de unión entre pagano-cristianos y judeo-cristianos, y los romanos reciban a un apóstol de los paganos que se ha distanciado de los judeo-cristianos. Todo esto lo da a entender Pablo veladamente en 15, 31 (cf. *infra*, 15.1). Los propios romanos pueden advertirlo o pueden informarse por Febe. El viaje a Jerusalén puede deparar de todo: el desenlace feliz que Pablo espera aún y un fracaso múltiple e imprevisible que le inquieta cuando analiza la situación.

Ahora todo queda claro. Los romanos pueden releer la carta sabiendo que a Pablo le arde el alma desde que dicta la primera palabra, y bajo esa presión escribe prolijamente, y en toda la sección Rom 1-11 tiene presente a la sinagoga. Ahora saben que Pablo, además del viaje a España, quería sobre todo, ante los acontecimientos amenazantes que podían producirse en Jerusalén, comunicar a los romanos su testamento teológico; de él se desprende que Pablo tiene que polemizar con Israel para ser fiel al evangelio (Rom 1-8), pero él se sacrificará personalmente por la salvación de Israel como antiguo miembro de este pueblo que no ha fracasado aún, porque la fidelidad de Dios hacia él no se ha roto (Rom 9-11). ¿Es difícil imaginar que para el propio Pablo la sección Rom 1-11 tuvo el efecto secundario de una preparación para el próximo debate en Jerusalén, adonde iba a partir de inmediato? Los datos externos sobre la situación cuando Pablo escribe la carta nos ponen en la pista de la situación interna: antes del viaje a Jerusalén, que puede hacerle ganar todo o hacerle perder todo, en el que se juega la vida y su misión de apóstol de los paganos dentro de la única Iglesia compuesta de judeo-cristianos y pagano-cristianos, Pablo presenta su testamento teológico a los romanos que, de salir todo bien, serán la siguiente meta de su viaje. Si no llega a visitarlos, tenían así consignado por escrito lo que deseaba comunicarles personalmente.

Como el éxito del viaje a Jerusalén era una incógnita, Pablo quiso escribir una carta extensa y meditada a los romanos para exponer una vez más su evangelio pagano-cristiano como apóstol de los paganos que era desde que fue llamado por Dios (Rom 1, 1-17). La sección Rom 1-8; 9-11 está presidida por la idea de la

justificación, que Pablo había contrastado ya en la polémica con los judaizantes y que utilizaría también en Jerusalén (cf. Rom 3, 21-5, 21). Pero su lenguaje no es ya polémico, sino el propio de un tratado teológico. Esto no significa que Rom sea el primer manual de dogmática del cristianismo; pero la sección Rom 1-8 constituye la última síntesis del evangelio que fue el soporte de la vida y la muerte del Apóstol.

3. *El razonamiento de Rom 1-8*

El que lee Rom 1-8 desde la perspectiva de la última sección de Gál (cf. *supra*, 13.2) y desde Flp B, advierte que Pablo ha de afrontar varios problemas: tiene que utilizar el lenguaje de la justificación que desarrolló en esas cartas, dejando de lado la polémica contra los judaizantes y contra su misión antipaulina que envolvía a las comunidades de Galacia y de Filipos. Pablo busca el contacto con una comunidad que no ha sufrido aún de lleno la influencia de esa polémica. Al final de la carta previene a la comunidad aún intacta contra el posible peligro judaizante (Rom 16, 17-20); pero la situación interna de la comunidad que aflora en Rom 14, 1-15, 13 indica que el tema de la circuncisión no se debate en Roma y que los judaizantes, por tanto, no actúan en la ciudad. También es difícil que Pablo continúe, como en Flp B, presentando su vocación como caso modélico para la comprensión de la existencia cristiana. Pablo puede hablar en esos términos a una comunidad conocida y familiar, pero difícilmente a los romanos que aún no le conocen personalmente. Tampoco puede apelar simplemente, como en Gál, a la experiencia que la comunidad hizo con la primera misión paulina, ya que él no fundó la comunidad romana, y ésta no tuvo que romper los lazos con la ley judía, sobre todo en su primera fase judeocristiana, con la aceptación del evangelio (cf. *supra*, 13.1). Pablo debe suponer, en fin, que el conocimiento general de su persona en Roma no es suficiente para aparecer como apóstol indiscutido; de ahí la conveniencia de una presentación cautelosa y objetiva al mismo tiempo. Todo esto induce a Pablo a buscar un nuevo modo de exposición de su mensaje que resuelva en lo posible todos estos problemas.

El análisis de las cartas paulinas ha dado hasta ahora el siguiente resultado: el Apóstol posee un talento especial para exponer su postura fundamental en distintas versiones, permaneciendo fiel al núcleo. Para la Carta a los romanos, Pablo elige el procedimiento de tomar a los romanos como destinatarios de su misión apostólica y exponerles el evangelio en un estilo descriptivo a modo de tratado (1, 1-17). Comienza con el tema de su apostolado entre los paganos y del evangelio para todos los pueblos; en este sentido, la comunidad romana es destinataria de ese mensaje. Pablo recuerda que su evangelio sobre Jesucristo descansa en la profesión cristiana originaria (1, 3b-4 es una fórmula de fe tradicional); Pablo goza, por tanto, del consenso cristiano originario; e interpreta después el contenido del evangelio, con miras al contenido ulterior de la carta —el tema del Pablo polémico resuena al fondo—, con el lenguaje de la justificación: «No me avergüenzo del evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente, y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, única y exclusivamente por la fe, como dice la Escritura (Hab 2, 4): 'El justo por la fe, vivirá'» (Rom 1, 16s).

Esta introducción a la carta, sin duda muy meditada, viene a estructurar el discurso paulino subsiguiente. Aunque deba evitarse el afán de encontrar a toda costa en Rom 1, 17 una articulación para Rom 1, 18-8, 39, es indudable que el pasaje 1, 1-17 ofrece la perspectiva desde la que hablará Pablo en Rom 1-8. Esto significa que, sin perjuicio de la trabazón interna de las secciones, Rom 1-8 expone el evangelio de Jesucristo interpretado como justicia que es fruto de la fe y que conduce a la vida. Pablo se orienta, pues, en el evangelio predicado en tanto que produce la salvación escatológica de las personas que lo acogen con fe. Esto se corresponde en principio con la teología de la elección de 1 Tes (cf. *supra*, 6.2). Así había empezado también Pablo en Gál (1, 6-9; 3, 1-5). Esta correspondencia resulta aún más clara si se reconoce en la «fuerza de Dios» de Rom 1, 16 el «Espíritu» de 1 Tes 1, 5-7; Gál 3, 1-5 (del que hablará ampliamente Rom 8), y se añade la estructura de la teología de la elección «evangelio-fe-santos por vocación» de Rom 1, 1-7. Pablo mira, pues, desde el evangelio a él confiado a los destinatarios de este mensaje y explica cómo éstos se convierten en hombres nuevos bajo su influencia.

Desarrolla este enfoque desde la teología de la elección, apoyándose en el lenguaje de la justificación, como en Gál y en Flp B, y a la luz de la cita de Hab 2, 4, un texto veterotestamentario clave para Pablo que ya nos salió al paso en Gál 3, 11 (cf. *supra*, 11.3). De ese modo afirma la coincidencia de su evangelio de la justificación con el antiguo testamento, un aspecto que revestirá especial importancia en Rom 3, 21-4, 25.

Con la puesta en claro de esta orientación fundamental de Rom 1-8 no hemos resuelto todos los problemas de articulación, evidentemente; pero contamos con unos recursos valiosos para la comprensión del texto. Se trata ahora de definir el tema de las distintas secciones desde esta perspectiva general. Es decir, se trata de entender todas las secciones de Rom 1, 18-8, 39 como desarrollo concreto de la secuencia: evangelio de Jesucristo – fe/justificación – vida. A esta coordinación decisiva prevista en Rom 1, 1-17 se añaden después, secundariamente, las observaciones sobre la sucesión correlativa de las secciones entre sí. El predominio de la primera coordinación explica ya que Pablo no escriba un tratado sistemático en el que de un enunciado se sigue deductiva y necesariamente otro. Pablo no elige tampoco un esquema inspirado en la historia de la salvación desde Abrahán (Rom 4), pasando por la legislación de Moisés (cf. Rom 7), la venida de Cristo (cf. 3, 24-26; 4, 24s), la predicación del evangelio, su aceptación por la fe y el nacimiento de las comunidades cristianas (cf. 1, 1-17), hasta el final de todas las cosas (Rom 2; 5; 8, 18ss). En realidad, estos temas aparecen en el texto sin un orden cronológico y desde distintas perspectivas. Tampoco recurre Pablo al contraste entre las dos épocas, antes y después de Cristo, como en Gál 3s.

El primer punto de referencia para el debate sobre la estructura de Rom 1-8 es Rom 1, 18-3, 20, la sección que trata de la ira de Dios contra la humanidad pecadora. La sección no especula sobre lo que parece ser el primer aspecto parcial del evangelio, a saber, la manifestación de la ira de Dios, ya que esa ira no viene del evangelio sino «del cielo» (1, 8), y Pablo ha expuesto el evangelio en Rom 1, 16s sin referirse a ella. Lo que Pablo pregunta es a quién va dirigido el evangelio, y la respuesta es: a toda la humanidad que, después de caer en pecado, está bajo la ira de Dios. Ya la teología de la elección de 1 Tes presupone que

Dios no elige a personas que gozan de privilegios especiales, sino que las busca en el estado de perdición global de toda la humanidad; las elige de los pueblos que hasta ahora le volvían la espalda (1 Tes 1, 9), pero también de los judíos, aunque se muestren hostiles al evangelio (2, 16). De ese modo el evangelio libra de la ira divina y de la muerte definitiva (1 Tes 1, 10; 2, 16; 4, 13; 5, 9). Arranca de esta desgracia, revelando al Dios que nos elige por medio de Cristo. El evangelio sale al encuentro de la desgracia reinante antes de Cristo, pero no juzga ni condena esa desgracia: los judíos que se oponen al evangelio no son condenados por éste, sino que incurrn en la ira de Dios (1 Tes 2, 15s), de la que salva Cristo (1, 10). Este principio general sobre la humanidad perdida como destinataria del evangelio culminó después en la teología de la cruz desarrollada en la correspondencia corintia (cf. 1 Cor 1, 18-31).

Después de contestar en Rom 1, 18-3, 20 la pregunta sobre el destinatario del evangelio cuando él lo anuncia al mundo entero (1, 14s), Pablo formula la siguiente pregunta: ¿qué se manifiesta en el evangelio (cf. sobre el verbo 1, 17; 3, 21)? La respuesta la había dado ya Pablo en 1, 16s con la palabra «justicia de Dios», para añadir que el evangelio como fuerza de Dios hace «justos» a condición de tener «fe». En este sentido explica en 3, 21-4, 25 la justificación del hombre perdido. El evangelio debe entenderse como evangelio de Jesucristo, y la justicia llega por mediación de Cristo. Pablo subrayó esto en Gál, señalando que la promesa hecha a Abraham apuntaba a Cristo y a través de él llegó a los creyentes como Espíritu presente en el evangelio (cf. *supra*, 11.4). En Rom 3, 21-4, 25 Pablo desarrolla una idea parecida, pero con otros medios. La cristología adquiere relevancia, como en Gál, y Pablo ve en perspectiva cristológica lo que Dios hace por los hombres. No se pregunta, por ejemplo, cómo actuó Cristo para desviar la ira divina y salvar a los hombres, o si Cristo suplió con su justicia la injusticia de los hombres ante Dios, sino que presenta a Dios actuando por medio de Cristo a favor de los pecadores y plasma esta idea en dos fórmulas de fe tradicionales (3, 24-26; 4, 24s).

En Rom 5, 1 el Apóstol habla desde una nueva óptica: contempla la justificación ya realizada —el estado del creyente tras las premisas que se especifican en 3, 21-4, 25— y ve cómo la si-

tuación del pecador caracterizada por la ira de Dios (1, 19; 5, 8s) se transforma en una relación de paz con Dios que disfruta el hombre justificado. Hay una dialéctica de muerte (1, 32; 2, 8s) y vida (5, 10). También este aspecto aparecía sugerido en 1, 17; justicia y vida han sido siempre hermanas gemelas. Si recordamos que la elección y la salvación escatológica (cf. *supra*, 6.2) eran ya correlativas en Pablo, queda claro que el justificado de Rom 5, 1 se corresponde con el elegido de 1 Tes.

¿Cómo se inserta en el contexto la contraposición subsiguiente de los dos personajes decisivos para la humanidad, Adán y Cristo, en Rom 5, 12-21? Sin duda, 6, 1 inicia un nuevo apartado, y el estilo descriptivo impersonal de 5, 12ss no se corresponde en nada con Rom 6-8. Rom 5, 12-21 no forma parte, pues, del discurso siguiente. Si Rom 6-8, con su estilo en primera persona de plural, se refiere a la existencia actual del hombre justificado, 5, 12ss formula con igual radicalidad la oposición entre el pecado y la muerte, de un lado, y la justicia y la vida, de otro, en correspondencia con la oposición entre las grandes secciones 1, 18-3, 20 y 3, 21-4, 25. Estas secciones se caracterizan también por una descripción objetiva, y emplean el «nosotros» y el «tú» como meros recursos estilísticos de la diatriba, y no como en 5, 1ss; 6-8, en que el «nosotros» de la comunidad creyente y justificada se constituye en el objeto de consideración una vez que la antítesis de muerte y vida se ha decantado en favor de la vida. Igualmente, el lenguaje típico de 1, 18-4, 25, cuando deja de lado la comunidad y habla en términos generales de «todo» hombre como pecador (Rom 1, 18; 2, 1.9s; 3, 4.9.12.19s.20.23) y de «todo» creyente (1, 16; 3, 22; 4, 11), reaparece en 5, 12ss (5, 12.18). Este lenguaje no se encuentra en 5, 1-12; 6-8 (con lógica excepción de 8, 32). Si tenemos presente la afirmación hecha en Flp B, dentro del contexto del lenguaje de la justificación, sobre Cristo como el salvador que lo determina «todo» y a partir del cual «todo» recibe su valoración (cf. también 1 Cor 1, 23; 2 Cor 10, 5; Gál 2, 21), cabe preguntar si Pablo no pretendía con Rom 5, 12ss aplicar, una vez más, esta cristología a todo lo expuesto en Rom hasta ese momento.

Esto da lugar a la siguiente posibilidad: los dos fragmentos de Rom 5 ejercen funciones diferentes. 5, 1ss es la consecuencia in-

mediata de 3, 21-4, 25 y anticipa ya, como indica el estilo en «nosotros», los capítulos Rom 6-8. Rom 5, 12ss interrumpe esta sucesión tanto en el plano estilístico como en el temático, pues en estos versículos Pablo da una vez más la conclusión a Rom 1, 18-4, 25. Rom 5 ejerce así una función de bisagra: abre el discurso siguiente y cierra lo dicho anteriormente. Esta tesis puede tener su contraprueba indagando si 5, 12ss se ajusta al contenido de la revelación evangélica, tema que ocupa la sección 3, 21-4, 25. La respuesta es afirmativa. Esa respuesta puede ser ahora más completa porque puede afirmar que Dios revela en el evangelio la justicia alcanzada por medio de la figura escatológica y determinante de la humanidad que es Jesucristo. También es visible una clara relación con Rom 1, 1-17: tanto Rom 5, 12ss como Rom 1, 3s presentan el evangelio como evangelio de Jesucristo.

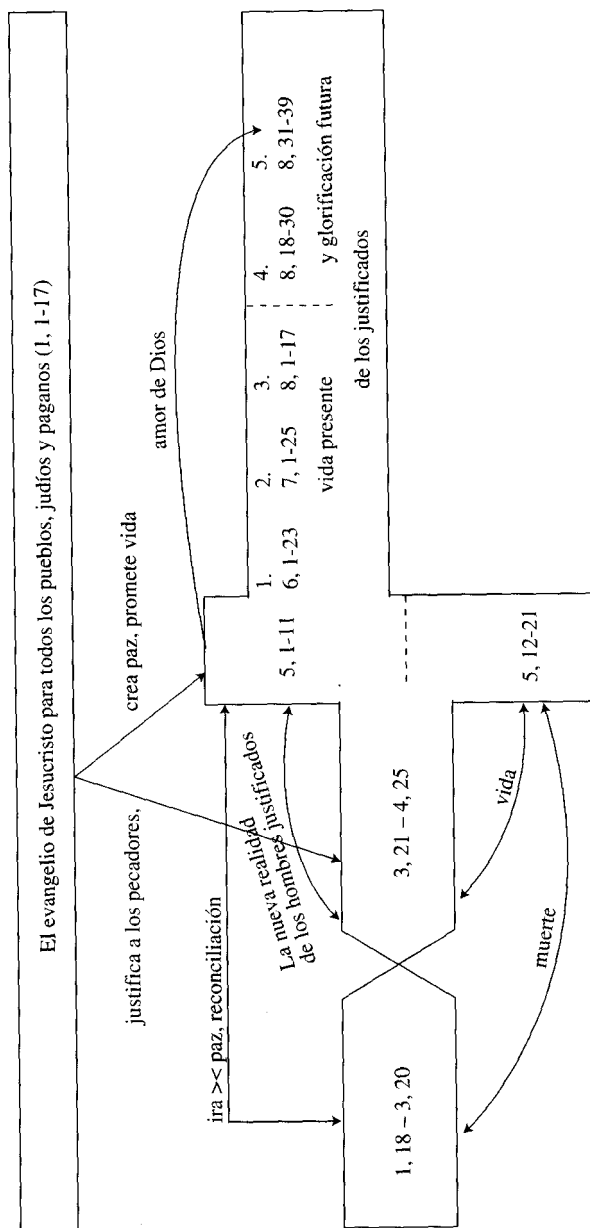
La sección 1, 18-5, 21 desarrolla, en rigor, en forma completa el contenido del evangelio. Como indica ya el «nosotros» de la comunidad de salvación en 5, 1-11, los capítulos 6-8 desplazan también la mirada desde la exposición del evangelio a la presentación de diversos aspectos que afectan a la realidad de la comunidad creyente. Desde otro punto de vista se podría decir que la presentación del evangelio se realiza señalando la paradoja de un evangelio dirigido a los pecadores, cuya relación con Dios está marcada por la ira y la muerte. El evangelio constituye una nueva relación con Dios, ya que mediante él Dios justifica a los pecadores y ofrece el don de la vida. Pablo contempla ahora este nuevo resultado y describe la compleja realidad vital de los creyentes desde la justificación hasta la salvación final.

El tema se desarrolla a lo largo de cinco secciones; las tres primeras se refieren a la vida presente de los cristianos y las dos últimas a su esperanza. Resulta así en concreto la siguiente distribución: las dos primera secciones, Rom 6, 1ss y 7, 1ss, ponen el énfasis en algunas palabras clave (pecado, ley) y se articulan mediante preguntas introductorias (6, 1.15; 7, 1.7). Pablo tiene que defenderse de los típicos ataques que le acusan de hostilidad hacia la ley. Concretamente, Pablo expone en la primera sección (6, 1-23, subdividida en 6, 1-14 y 6, 15-23) el estado de gracia abordado en 5, 1-12, que comporta la liberación del pecado (6, 2.11s) y el servicio a la justicia para la santidad (6, 18s). Lo hace utili-

zando las ideas tradicionales del bautismo que ofrecen a Pablo dos modelos de interpretación: la muerte del hombre viejo con posibilidad de la nueva vida (6, 1-14), y el cambio de soberanía desde la esclavitud del pecado al servicio de la justicia (6, 15-23). La segunda sección (7, 1-6.7-25) muestra, ampliando 6, 14s, cómo los cristianos han muerto no sólo al pecado sino también a la ley judía. Con ello se aborda un aspecto de 5, 1-12 (cf. 5, 6-9). Como la tradición del bautismo no había tocado el tema de la ley, Pablo tiene que apoyarse en una nueva situación para explicar la libertad ante la ley; para ello se centra en la legislación sobre el matrimonio. Las normas legales para el matrimonio sólo son válidas para los cónyuges mientras ambos vivan. Los cristianos han muerto (cf. 6, 1ss) y, por tanto, están exentos de la ley (7, 1-6). Por lo demás, su situación bajo la ley no fue nada satisfactoria (7, 7-25), y pueden alegrarse de verse libres de la tríada fatal pecado-ley-muerte. En la tercera sección (adviértanse los signos de la nueva articulación en 8, 1 y en 8, 12), que comprende a 8, 1-11.12-17, predomina la antítesis del Espíritu y la carne. El Espíritu de Cristo y el acceso inmediato a Dios que lleva inherente constituyen una nueva cualidad de los cristianos que hace superflua la ley y puede oponerse con ventaja a la carne como poder de pecado. También este razonamiento surge en 5, 5 y aparece prefigurado directamente en 7, 6. Las tres secciones perfilan la realidad actual del cristiano en contraste con su antigua condición mediante diversos recursos lingüísticos. No expresan nada nuevo, sino que apuntan a la misma realidad compleja del hombre justificado.

Con el precedente de 8, 11.17 y el apoyo de 5, 3-5, el texto de Rom 8, 18-21.22-27.28-30, como cuarta sección, desarrolla el tema de la esperanza en medio de las adversidades del presente, la óptica se desplaza del cristiano a todo el cosmos, como ya los capítulos 1, 18-3, 20 veían tácita y obviamente en el Juez de la humanidad pecadora al Creador de todas las cosas. Por último, los versículos 8, 31-37.38s, como quinta sección, enlazando directamente con 8, 27, forman la conclusión adecuada reafirmando la certeza de la esperanza en el himno final. Queda patente el bello arco del «amor de Dios» en Cristo que se dibuja entre 5, 5.8 y 8, 35.39.

Ahora podemos abarcar en una visión panorámica el esquema expositivo de Rom 1-8: véase el gráfico siguiente.



4. *La justificación del hombre pecador*

El conocimiento de la trama estructural de Rom 1-8 constituye una valiosa ayuda para la comprensión del texto. Esto tiene especial aplicación en Rom 1, 18-3, 20. Hemos visto que Pablo no define aquí el pecado, sino que señala con ejemplos de la conducta de paganos y judíos hasta qué punto el evangelio va dirigido a ellos en su condición de pecadores (3, 20). La sección pregunta, pues, de qué estado salva a la humanidad el evangelio de Jesucristo. La respuesta lleva implícitos algunos aspectos de la idea paulina del pecado. Sorprende, no obstante, que el Apóstol no utilice en toda la sección el concepto de «carne», tan típico de él (cf. Rom 7s), para designar la realidad del pecado. Esto lleva a otra observación: Pablo sigue ampliamente en Rom 1, 18-3, 20 el esquema típico y tradicional. Aparte la tesis especialmente paulina sobre la ley, inserta en 3, 20, apenas dice a los romanos cosas objetivamente nuevas: ellos —al igual que el cristianismo primitivo— coinciden con él, por ejemplo, en afirmar que el mensaje cristiano puede librar del estado general de condenación (cf. 1 Tes 1, 9s; 1 Cor 6, 9-11 como enunciados tradicionales).

En cualquier caso, un análisis atento permite ver que Pablo no elige para entablar la discusión la perspectiva más adecuada para Roma, una comunidad pagano-cristiana formada por paganos y judíos (como hace en Rom 9-11, por ejemplo). En 1, 18ss habla en realidad sobre los paganos desde la perspectiva judía —esperando recabar el acuerdo sin problemas por parte de los judíos— para incluir después a todo el judaísmo, desde el horizonte del judaísmo helenístico de la diáspora (2, 17ss), en el estado de caída general. En este punto no espera obtener una fácil aprobación y se dispone al debate abierto (2, 25-3, 8). Rom 1, 18-3, 20 es, pues, en realidad un diálogo con judeo-cristianos. La sección tiene una preestructura que es más antigua que Rom. Esa preestructura se presta para el diálogo entre Pablo y los romanos únicamente porque el juicio conclusivo de Rom 3, 20 está en esa línea.

Dicha preestructura es incluso, parcialmente, más antigua que el cristianismo. Es indudable, en efecto, que Pablo tomó de su antigua sinagoga helenística la caracterización que hace de los pa-

ganos en Rom 1, 18ss. El recuento de reproches a los judíos en 2, 17-24 tampoco es tan nuevo como podría parecer a primera vista: el contraste entre los privilegios del judaísmo y su fracaso es algo corriente en la predicación judía (en este caso, helenístico-sinagogal), habida cuenta de que los casos concretos están tomados de la historia de Israel contada con el antiguo testamento, que cualquier judío podía leer o conocer. Que eso lo diga el Pablo apóstol y cristiano resulta chocante para los judíos, pero no lo es la afirmación en sí, ya que la historiografía deuteronomística, los esenios y Juan Bautista hicieron a Israel objeto de una crítica similar, mostrando a su modo el saldo negativo de su historia. Por lo demás, Pablo vio sin duda que su juicio conclusivo de Rom 3, 20 no quedaba aún fundamentado con 2, 17ss. La idolatría del paganismo era una tara grave que caracterizaba a todos los paganos. Para los judíos, en cambio, Pablo no menciona ningún denominador común que sirva para una descalificación radical, presente en cada uno de sus actos. El salto desde el fracaso individual a la condena global de 3, 20 se da, en lo que respecta al judaísmo, apelando a la autoridad de la Escritura, con las citas de Rom 3, 10ss. Pablo viene a decir que los judíos pueden leer en su propia Biblia el juicio condenatorio de Dios. El recuento del material tradicional precristiano en Rom 1, 18-3, 20 incluye también el cuadro del juicio de Dios de 2, 1ss (cf. *supra*, 3.2), que hay que atribuir asimismo a la sinagoga helenística.

Si se toman en serio estas observaciones, habrá que tener presente en la interpretación de los detalles la existencia de tensiones entre la intención y la exposición. Por ejemplo, si todos son pecadores, ¿puede haber un buen final del juicio, tal como Pablo lo describe en Rom 2, 1ss paralelamente al mal final? ¿puede haber, con el supuesto de la condena global de 3, 20, paganos buenos en la línea de 2, 26s? ¿no explica Rom 10, 1ss el pecado de los judíos de un modo mucho más comprensible conceptualmente que Rom 2, 21ss? Dejando de lado tales preguntas, nosotros nos orientamos en la línea continua del discurso del Apóstol.

Cuando Pablo pregunta a quién va dirigido el evangelio, pregunta a la vez en qué situación está la humanidad ante el juicio inminente de Dios. Ya en 1 Tes 1, 9s la misión del evangelio era

la de ofrecer la salvación ante la inminencia del juicio. Esta inminencia del juicio final es también en Rom (cf. 1, 18; 2, 1ss; 13, 11) el horizonte fundamental, y Rom 1, 18-3, 20 explica el estado real de la humanidad ante el inminente juicio final. Si contemplamos la historia de los seres humanos, lo único que cabe en el próximo juicio es la ira divina (1, 18; 5, 9); pero en Rom 5, 1.8-10 los que han sido justificados están en paz con Dios y son salvados de la ira por medio de Cristo, porque Dios se reconcilió con los enemigos gracias a la muerte de su Hijo. El que se reconcilia con Dios escapa a la ira, porque Dios elimina la hostilidad existente entre él y el hombre por la acción pacificadora que actúa en Cristo. Así queda claro lo que Pablo quiere decir en Rom 1, 18-3, 20 sobre el pecado: éste es un concepto que describe la relación de los hombres con Dios ante el inminente juicio final en su vertiente negativa: pecado es una actitud negativa del hombre, concretamente es la adopción de una postura de hostilidad a Dios, postura a la que Dios responde con la ira. La ira y el juicio son expresión de que Dios no puede querer que los hombres se enfrenten a él, que es su creador y juez. No quiere esa hostilidad, sino la paz.

Este juicio teológico de Pablo implica una experiencia y una comprensión general previa de diversos aspectos del pecado. El Apóstol presupone el desorden humano como experiencia antropológica fundamental. El discurso paulino supone, pues, como algo obvio que todos conocen la diferencia entre lo que debe ser y lo que es. Pablo aclara este punto aduciendo dos fenómenos especialmente impresionantes: presenta la conciencia como el lugar donde se detectan los fallos de la conducta humana, donde luchan la acusación subsiguiente a la falta («yo no debía...») y la defensa reactiva («a mí no me pueden reprochar eso...») (Rom 2, 15). Junto a esta experiencia interna coloca Pablo la experiencia interhumana según la cual el hombre se crea unas imágenes hostiles, se ensalza a sí mismo y rebaja a los demás. Es lo que hace, por ejemplo, cuando mide a los otros por una forma que rehúsa aplicarse a sí mismo (Rom 2, 17-24). Sería un error atribuir a Pablo la creencia de que el primer fenómeno sea típicamente pagano (cf. contra esta atribución Rom 13, 5; 1 Cor 8, 7, por ejemplo) y el segundo típicamente judío (cf. Rom 14, 7-10; 1 Cor 4, 1-5). Am-

bos son fenómenos humanos generales y materia de una parénesis cristiana. Esa experiencia de la doble vara de medir para sí mismo y para los otros es siempre un presupuesto en la discusión teológica del pecado.

El Apóstol se pronuncia también sobre la responsabilidad del hombre en su conducta deficiente. La responsabilidad de Israel no constituye para él ningún problema, ya que el pueblo judío se benefició de una revelación especial de Dios (Rom 2, 17s). El pagano es, para el Apóstol, inexcusable ante Dios porque se negó a reconocer la «verdad de Dios» que se refleja en este mundo «reprimiéndola en la injusticia» (Rom 1, 19s). La «impiedad» del pagano (1, 18) es, pues, efecto de la fabricación de dioses con las cosas creadas (Rom 1, 9), atentando contra el único Dios (1 Tes 1, 9). Es la propuesta rebelde de una cosmovisión que se convierte en el punto central de la realidad y se proclama autosuficiente. Lo adecuado es que el único Dios verdadero sea la base para la comprensión del hombre y del mundo. Si el pagano no lo hace así, es culpa suya. Cuando los paganos aprueban expresamente este mismo comportamiento en otros (1, 32) demuestran querer esa forma de vida y esa concepción del mundo.

Así pues, la conciencia del fracaso vital y de la propia responsabilidad en ese fracaso constituyen para Pablo una experiencia básica de la vida humana. Pero el conocimiento de que ese fracaso tiene el carácter de pecado en sentido teológico se produce sólo cuando el evangelio le dice al hombre, en la línea de Rom 5, 6-10, que Dios ofrece la paz al pecador por medio de Cristo. Sólo la experiencia del Dios pacificador (5, 1) transmitida por el Espíritu de Cristo (5, 5) permite apreciar la profundidad del estado de perdición del hombre. Sólo el conocimiento de Cristo trae una nueva valoración de todo (Flp 3, 8s). Por eso Pablo presenta el evangelio en Rom 1, 16s antes de hablar del estado de perdición de la humanidad (1, 18-3, 20).

La valoración teológica del pecador como hostil a Dios (Rom 8, 7) e incapaz de agradarle (8, 8) aparece también esbozada en Rom 1, 18-3, 20. El pecado no se reduce a una deficiencia en la observancia de los preceptos, a una respuesta insuficiente a las exigencias de Dios pese al esfuerzo por la observancia de la ley y el cumplimiento de la voluntad divina. No es sólo que el pecador

adolezca de un déficit de buenas obras y un exceso de transgresiones; el pecado es una actitud de todo el hombre contraria a Dios: el estado de pecado en que viven los paganos consiste en profesar una concepción de la vida que es hostil a Dios (1, 19-21). La deshonra de Dios que esto supone lleva consigo la deshonra de sí mismo (1, 22-24.28). La calificación negativa de los judíos concluye con la afirmación de que los judíos deshonran a Dios y dan pábulo a la blasfemia y el sacrilegio pagano (2, 23s). El centón del antiguo testamento que respalda el juicio de Dios sobre la humanidad concluye en 3, 18 con la frase: «No hay temor de Dios ante sus ojos». Esta descripción del estado de caída de la humanidad revela el pensamiento básico del Apóstol, como se confirma en la descripción antitética de Abrahán en Rom 4, 20: el patriarca hace honor a Dios fiándose de él cuando le promete un hijo.

Esa observación ayuda a entender mejor el razonamiento sobre el pecado: Abrahán confía en Dios en lugar de apoyarse en sus propias obras, pues su avanzada edad y la de su esposa no le permiten confiar en sí mismo. Se abandona en manos de Dios ante una situación que pone de manifiesto cómo la criatura depende de Dios. En esta situación vital Abrahán cree en el Dios que «da la vida a los muertos» (Rom 4, 17) y dará el hijo prometido a Abrahán impotente y a Sara estéril. Por mantener firmemente esta fe (Rom 4, 20), Abrahán queda justificado ante Dios (4, 3). El hombre debe vivir, pues, ante Dios esperándolo todo de él. Lo contrario a eso será pecado: es pecado que uno, siendo criatura, viva de sí mismo y desde su mundo. Pecado es un proyecto de vida y una concepción del mundo al margen de Dios. Esto supone una hostilidad hacia Dios, porque le quita el honor de ser el que es para todos: el Dios que otorga vida, una vida lograda. Pablo lo expresó también en Rom 1, 18-3, 20: el pagano vive alejado de Dios porque fabrica dioses y no deja que Dios sea Dios (1, 18ss). Su hacer es un sucedáneo de la creación, porque se atiene a sus propias posibilidades y a su propia realidad. El mundo que él configura es un reflejo de su soledad y de la ausencia del único Dios verdadero. El judío que enseña a otros, pero se sustrae al juicio divino en su propia vida, deshonra también a Dios (2, 23s); se crea un espacio para sí fren-

te a Dios, aunque son los dones de Dios los que le dan una superioridad sobre los paganos. ¿No había condenado Pablo una conducta cristiana de este estilo en 1 Cor 1-4; 2 Cor 10-13? En resumen, el pecado significa no comportarse como criatura de Dios y, por tanto, no querer esperarlo todo exclusivamente de él. La doble pregunta de 1 Cor 4, 7 es también válida para este contexto: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte como si nadie te lo hubiera dado?». Pecado es renunciar al don o limitarlo sobrevalorando las posibilidades humanas.

Si el pecado sólo se puede conocer en su profundidad teológica, según Pablo, cuando el hombre aprende a pensar a partir de su experiencia del evangelio, la idea paulina de la redención pondrá de manifiesto hasta qué punto la salvación cristiana supera la condición del pecador y qué realidad viene a sustituirla. Es el tema de Rom 3, 21-5, 21.

Conviene precisar el puesto que ocupa Rom 5, en el discurso paulino para comprender el sentido de esta sección. Conviene tener presente el carácter argumentativo y sintético del capítulo. Es evidente que Pablo pone aquí el énfasis en la figura de Cristo como salvador de la humanidad (5, 12ss): ante la inminencia (13, 11) del juicio final (1, 18; 5, 9), un juicio condenatorio para toda la humanidad, Dios constituyó a Cristo, poco antes de la catástrofe —el «ahora» de 3, 21; 5, 9 (cf. 2 Cor 6, 2) tiene una resonancia escatológica— como la nueva figura escatológica, sustitutiva de Adán. Es la acción redentora ligada a su persona lo que reviste importancia. Rom 5, 1-11 describe esa figura en varios aspectos, combinando de modo peculiar unos campos enunciativos que antes aparecían sueltos.

Concretamente, Pablo entrelaza en Rom 5, 1-11 esos ciclos de enunciados dando como resultado una sorprendente afinidad con 2 Cor 5, 14-6, 2. Cuando Pablo persigue en 2 Cor 5, 14-6, 2 una síntesis de la predicación cristiana primitiva orientada a lo fundamental, ese objetivo coincide con Rom 5, 1ss. Además, ambos textos recogen, bajo el signo del amor de Dios o de Cristo (Rom 5, 5.8; 2 Cor 5, 14; cf. también Rom 8, 31-39), casi las mismas ideas soteriológicas, dando lugar a un fenómeno semejante al de los títulos mayestáticos: la serie de los títulos que Pablo (y el cris-

tianismo primitivo) aplica a Jesús se corresponde con la combinación de varias interpretaciones del hecho soteriológico en Rom 5 y en 2 Cor 5. En ambos casos se persigue el mismo objetivo: las interpretaciones originariamente sueltas que se acumulan ahora para caracterizar la figura de Jesús, presentan su persona, gracias a esa acumulación, como un ser inigualable. En esos entramados textuales hay indicios de que tanto los títulos mayestáticos como las ideas sobre redención poseían previamente una autonomía lingüística y temática en lo que respecta a los dos fenómenos. Fueron perdiendo esa autonomía para integrarse en un contexto superior constituido por la persona de Jesucristo. No interesa para nuestro discurso averiguar de qué modo los títulos mayestáticos y las ideas de redención sufrieron procesos de fusión ya antes del cristianismo y simultáneamente a él. En cualquier caso, todos esos títulos y representaciones soteriológicas aparecen también aislados, y ningún personaje ha tenido la atracción magnética de Jesucristo para acumularlos con tanta profusión y tan radicalmente. En este sentido, el hecho cristológico no carece de analogías, pero es al mismo tiempo singular. Cabe afirmar a este respecto que ningún título mayestático es suficiente para decir quién es Jesucristo para la fe. Tampoco es suficiente ningún esquema soteriológico para expresar el acontecimiento de la salvación. Ningún título mayestático y ningún esquema soteriológico son suficientes en su contenido específico. Todos ellos son meros recursos limitados para la exposición del mensaje. Iluminan parcialmente la figura soteriológica central, pero su eficacia es siempre limitada.

Analicemos los enunciados de 5, 1ss. La idea soteriológica que exponen es que el hombre alejado de Dios (5, 6; 4, 5) y pecador (5, 8; 3, 9; 4, 7s) queda justificado (5, 1.9; 3, 24; 4, 5.25; 5, 16ss) y encuentra así acceso al favor divino (5, 2; 3, 24; 4, 4.16; 5, 15ss). Dios no le tiene en cuenta los pecados al hombre (4, 8); le hace valer la fe como justicia (4, 3-5.9.22s). Así se muestra propicio al pecador. Una segunda idea presenta al hombre como enemigo de Dios (5, 10; 11, 28); pero Dios se reconcilia con él. Esa reconciliación (5, 10s; 11, 15; 2 Cor 5, 18-20) lleva de la hostilidad a la paz (Rom 5, 1; 3, 17; 8, 6; 15, 33; Flp 4, 7.9). Los cristianos son antiguos enemigos de Dios que hicieron las paces con él. La tercera idea tiene su eje en el concepto de sustitución

o representación: ciertas personas ponen su vida en favor de los «débiles» (Rom 5, 6), de los amenazados, para salvarlos (Rom 9, 3; 16, 4; cf. Jn 11, 50). Pablo reflexiona en Rom 5, 7 sobre las condiciones básicas de esa sustitución. Cristo realizó una obra substitutiva en favor de «nosotros» de un modo especial (Rom 5, 8; 1 Tes 5, 10; 1 Cor 1, 13; 2 Cor 5, 14; etc.). Por eso los cristianos tienen esperanza de vivir (Rom 5, 4.10b). Estos tres ámbitos enunciativos aparecen también en otra forma y con diferentes acentos en 2 Cor 5, 14–6, 2. Pero Rom 5 sugiere además otra idea soteriológica. Esta idea aparece cuando vemos en la salvación por la «sangre» de Cristo (Rom 5, 9) una referencia a la cristología de la expiación, de origen cultural, propuesta en Rom 3, 24s, según la cual Cristo llevó a cabo la expiación «con su propia sangre». Una vez alertados sobre este énfasis de Rom 5, encontramos la terminología acorde con esta idea: la expiación se produce por las «transgresiones» (cf. 4, 25; 5, 15ss) del pecador (5, 8); la expiación libra de la «ira» (5, 9), es decir, elimina las consecuencias de los actos pecaminosos.

Señalemos también que estas ideas soteriológicas no aparecen en Rom 5 meramente yuxtapuestas. Aparecen anudadas en un nuevo tejido y han perdido su autonomía. Surge así un nuevo modelo global que es algo más que la suma de sus distintos componentes. La estructura del tejido que todo lo determina se cifra en la noción del amor divino (Rom 5, 5.8). Aquí radica la razón más profunda del acontecimiento soteriológico. Dios no quiere la muerte de su criatura, aunque viva en pecado, alejado de él. Dios no quiere ser un juez que condena a muerte (3, 19), sino restaurador creativo de la condición humana. Pablo había descrito ya antes en Rom 4, 17 este designio divino como amor creador. La obra de amor aparece después expresada como «justificación» en el resumen (5, 1) de la exposición de 3, 21–4, 25, y de nuevo en 5, 9. Pero al final Pablo vuelve a la idea de reconciliación (5, 10s). Esta tiene la última y decisiva palabra. No parece dudoso que, pese a la referencia a la expiación, lo que aparece en primer plano es la idea general de representación o sustitución. Estas observaciones armonizan con lo dicho en 1, 18–3, 20: si el pecado se presentaba antes como menosprecio y deshonra de Dios, la respuesta de Dios es ahora la oferta de reconciliación a sus enemigos. La

figura de Jesucristo viene a ser la mano tendida de Dios al hombre perdido, que restablece de nuevo la comunicación recíproca.

Desde este punto podemos considerar la situación del hombre antes alejado de Dios y ya justificado. El hombre es justificado bajo la condición de la fe (5, 1) y la experiencia del Espíritu, que derramó el amor de Dios en su corazón (5, 5). En virtud de esta experiencia, el hombre siente la acción de Dios en Cristo y su propio futuro como esperanza fundada. Por eso es imprescindible aquí el uso del «nosotros» en referencia a la comunidad creyente (compárese Gál 3, 23-4, 7, después de 3, 6-22, con Rom 5, 1ss después de 3, 21-4, 25), ya que la redención es fruto de la reconciliación. La reconciliación busca relaciones personales; implica siempre dos personas: una —en este caso, Dios— que ofrece la reconciliación y otra que la acepta—en este caso, el hombre—. Por eso figuran dos enunciados en el «texto paralelo» 2 Cor 5, 14ss estrechamente ligados como dos caras de la misma moneda: Dios nos reconcilió consigo por medio de Cristo, y la palabra de reconciliación nos insta: ¡Dejaos reconciliar con Dios!

Pertrechados con estos datos de Rom 5 examinemos Rom 3, 21-4, 25. Esta sección, en la que Pablo desarrolla por última vez su idea de la justificación del pecador, reviste una especial importancia por la historia de su influencia; pero posee también una destacada relevancia en la carta misma. El marco ya reseñado, Rom 1, 18-3, 20 y Rom 5, 1ss, indica el sentido de la sección. Pablo trata de explicar en Rom 3, 21-4, 25 hasta qué punto los pecadores pueden escapar o han escapado ya al próximo juicio condenatorio (Rom 5, 1). Como Pablo habla en el horizonte de la acción de Dios en el juicio final (Rom 1, 18; 2, 1ss; 5, 19), se comprende que explique con un lenguaje jurídico la acción de Dios que justifica ya ahora al hombre perdido (cf. *supra*, 11.3). Ese lenguaje incluye nociones como «computar (como justicia)», que Pablo toma de Gén 15, 6 (= Rom 4, 3) y que, a diferencia de Gál 3 (aquí sólo Gál 3, 6 = Gén 15, 6), utiliza ampliamente en el texto: nueve veces, y complementa con Sal 32, 1s = Rom 4, 7s. Esto sorprende después de lo dicho en 2 Cor 5, 19; Rom 2, 26, y parece una singularidad de Rom 4. Así queda patente una diferencia respecto a Gál 3: la perspectiva histórico-soteriológica desde la promesa hecha a Abrahán hasta la experiencia del Espíritu en la

comunidad cristiana (cf. *supra*, 11.4), que determinó las afirmaciones sobre la justificación en Gál 3s, inspiradas en el bautismo, desaparece en Rom 3, 21-4, 25. Ese lenguaje reaparece (quizá) después, si se incluye lo dicho sobre la justificación en 3, 24 dentro de la fórmula cristológica utilizada en 3, 24b-26a. Pero el lenguaje dominante es el jurídico y mercantil (cf. especialmente 4, 1-5).

El horizonte del juicio final conforma una disposición estructural diferente en Rom 3, 21-4, 25: igual que todos son pecadores ante el juicio de Dios (3, 19s.23), así también todos los que creen alcanzan la justicia de Dios (3, 22). De ese modo se nivela la distinción entre judíos y paganos (3, 27-30; 4, 10-12). Esa división había quedado ya cuestionada con la inclusión de todos en una misma comunidad de destino caracterizada por el pecado y por la ira de Dios. Pero ahora se afirma expresamente: el juicio universal del único Dios (Rom 2, 1ss) y la misericordia total e indiscriminada del único Dios (Rom 3, 30), por medio del evangelio, para con todos los pecadores son correlativos. Este horizonte universal pone el énfasis en cada persona que cree. Si en Gál 3s, con sus afirmaciones sobre el Espíritu, la comunidad cristiana como comunidad escatológica elegida formaba el marco social de lo enunciado, ahora en Rom 3, 21-4, 25 es Abrahán, antes de ser judío (4, 9-13), el prototipo de todo el que recibe por la fe la promesa de Dios. Pablo propone de nuevo este horizonte que abarca a la humanidad entera y que afecta a la vez a cada individuo, haciendo la contraposición entre Adán y Cristo (Rom 5, 12ss), como idea rectora ya expresada en Rom 1, 16s. Ante la inminencia del juicio universal, la oferta del evangelio con la que Dios quiere justificar a los pecadores va dirigida a la humanidad, es decir, a todo el que cree. Los justificados son así, como hijos de Dios, precursores de una liberación cósmica, aunque Rom 8 sólo lo insinúa oscuramente. Este horizonte de la doctrina sobre la justificación, no restringida a la Iglesia sino extensiva a la humanidad e incluso a toda realidad, es algo característico de la Carta a los romanos.

Hay que añadir, sin embargo, que Pablo no explica el sentido de la historia mundial partiendo de este horizonte escatológico del presente como estado de perdición. Argumenta, en continuidad típica con la teología de la elección (cf. *supra*, 6.2), desde la pers-

pectiva del evangelio que se anuncia ahora (Rom 1, 16s). El evangelio transforma a la persona y produce la renovación espiritual (Rom 6-8). El evangelio de Cristo justifica bajo la única condición de la fe (Rom 3, 21s). En consecuencia, Pablo entiende la historia de Abrahán como si remitiera a aquellos que creen actualmente en Cristo (4, 24). Al propio Abrahán le caracteriza de forma que su relación con Dios se corresponde estructural y objetivamente con la relación actual que el creyente en Cristo guarda con Dios. Esto es posible porque el antiguo testamento, y especialmente la historia de los orígenes de Israel, describen la situación escatológica actual, según 1 Cor 10, 6.11. Así, todo el pasaje comienza con Rom 3, 21 hablando en presente de la justicia que se recibe únicamente por la fe, justicia que «es revelada» ahora en el evangelio, es una reproducción, en parte literal, de Rom 1, 16s. La idea básica de la tradición en 3, 25, referida a la muerte expiatoria de Jesucristo, se enmarca en afirmaciones que se orientan al anuncio actual del evangelio: «la redención en Cristo Jesús» (3, 24b) equivale a lo que Gál 3, 26 llama «filiación en Cristo Jesús»; destaca la vocación presente de los cristianos y describe como actual la obra redentora de Cristo en la cruz. Cuando Pablo, en fin, pasa de la utilización de las fórmulas a su propio discurso (Rom 3, 26), subraya «la manifestación de la justicia de Dios en el momento presente (de salvación)» (cf. 2 Cor 6, 2; Rom 5, 1.9), en virtud de la obra de justificación de Dios y la fe del hombre. Se trata, pues, una vez más de la «fuerza» del evangelio que salva a los que creen (Rom 1, 16) y que está ahora en acción.

Tras estas consideraciones conviene volver a Rom 1, 18-3, 20. En estos capítulos describió Pablo la situación actual del hombre pecador ante Dios teniendo como fondo la inminencia del juicio. Y en 3, 21-4, 25 expone la posibilidad escatológica, ya anunciada en 1, 16s y explicada ahora ampliamente, que el evangelio ofrece al convertir a los pecadores en justos ante Dios. Dicho de otro modo, las dos secciones tienen contenidos contrapuestos, pero se corresponden en su orientación interna. Abordan la relación del hombre con Dios en sentido negativo y positivo respectivamente. Tenemos así una tercera estructura que Pablo puede utilizar para presentar el mensaje de la justificación: si en Gál 3s pasaba de la bendición de Abrahán al Espíritu que trans-

forma al creyente o en Flp B extrapolaba su propia conversión para interpretar la existencia cristiana, ahora ordena sus ideas contraponiendo dos formas posibles de relacionarse con Dios: la relación positiva y la relación negativa. En este sentido cabe afirmar que para Rom 1-4 todo enunciado sobre el hombre es a la vez un enunciado sobre Dios, y viceversa.

Esto cobra un mayor énfasis considerando que el Apóstol no habla de la fe en Rom 3, 21-4, 25 como aceptación del evangelio en situación misional, como un «llegar a creer», sino que describe con todo lo que dice sobre la fe la orientación radical y constante del hombre al Dios cercano en el evangelio. La fe no es un acto aislado (cf. por ejemplo, Gál 2, 16), es algo característico y constitutivo para la relación con Dios. En Rom 14, 23 entiende el Apóstol esta noción de la fe tan radicalmente que afirma: «Todo lo que (el hombre) no (hace) desde la fe es pecado». Esta afirmación es válida porque, fuera de la relación con Dios, implícita en la fe, aparece la situación negativa del hombre descrita en Rom 1, 18-3, 20.

Pero el hecho de que el Apóstol insista en la relación con Dios ilumina el sentido de la expresión «justicia de Dios», tan frecuente en la Carta a los romanos. Hay que señalar que esta expresión es de origen judío (por ejemplo, Dt 33, 21; 1 QS 10, 25s; 11, 5.12; 1 QM 4, 6; TDan 6, 10; Hen et 71, 14), mas no figura como fórmula consagrada y fija. Por eso no cabe partir de un contenido formal de la expresión abarcando cualquier contexto. En el cristianismo primitivo es rara la presencia de la fórmula «justicia de Dios» en textos no paulinos (Mt 6, 33; Sant 1, 20; 2 Pe 1, 1). Tales textos ayudan escasamente a entender a Pablo, y tampoco esta comparación con Pablo es muy esclarecedora. Pablo utiliza la expresión «justicia de Dios» dos veces en contextos tradicionales (Rom 3, 25s; 2 Cor 5, 21), y sólo en Rom acuña la fórmula (Rom 1, 17; 3, 5.21s; 10, 3). El programa esbozado en Rom 1, 16s; 3, 21s hace de la expresión una nueva idea directriz que el Apóstol no había empleado antes de ese modo, ya que en 2 Cor 5, 21 aparece directamente sin ulterior desarrollo. En cualquier caso, la Carta a los filipenses B, redactada poco antes de Rom, indica que los precedentes de esta fórmula no son únicamente 2 Cor 5, 21 y Rom 3, 25s. Pablo, en efecto, en un punto relevante y central (Flp 3,

9), puede oponer a «la justicia propia, la que viene de la ley», «la justicia que viene por la fe en Cristo», y concebir ésta más concretamente como «la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe». En un sentido afín ofrece también formulaciones Rom 10, 3-6. Poseemos, pues, dos «pre-textos» para el contexto de Rom: los enunciados formales de 2 Cor 5, 21; Rom 3, 25s y la fórmula paulina de Flp B.

Hemos insertado ya 2 Cor 5, 21 (cf. *supra*, 11.3) en relación con las ideas bautismales de 1 Cor 1, 30; 6, 11, y hemos constatado a la vez que la raíz just- aparece ahí en diversas formas que expresan objetivamente lo mismo. Si los cristianos «han llegado a ser justicia de Dios» por la representación vicaria de Cristo, ello significa que se han vuelto justos a través del bautismo, que la justicia de Dios constituye su nuevo «ser». Se trata, pues, de la justicia comunicada al hombre y proveniente de Dios. Hay que señalar que los enunciados bautismales hablan en realidad de la justicia como fruto de la acción del Espíritu santo, no hacen referencia a la fe y no contienen la crítica de Gál, Flp B y Rom a la ley. Aun siendo independiente en lo concreto, Rom 3, 24-26 con su carácter formal se ajusta también en puntos decisivos a ese fondo. De todos modos, la comprensión global de la tradición reviste una dificultad especial. Y sobre todo, ¿de qué habla el texto? ¿pretende describir histórico-soteriológicamente la muerte de Jesús como el gran día escatológico de la reconciliación para poner de manifiesto frente al judaísmo lo nuevo y peculiar de la figura central de Cristo, o pretende explicar la nueva realidad de los bautizados y la obra expiatoria de Cristo como premisa? El que opte por lo último (analogía: las tradiciones bautismales de Gál 3s) puede fijar el comienzo de la fórmula en v. 24 e interpretarla así: los bautizados son «justificados» gratuitamente (cf. 1 Cor 6, 11); lo son mediante la «redención» obtenida en el bautismo (cf. 1 Cor 1, 30), que les es aplicada con la vinculación a «Cristo Jesús» (cf., por ejemplo, Gál 3, 26). Al ser bautizados, los pecados que cometieron antes de ser cristianos (cf. el catálogo en 1 Cor 6, 9s) quedan cancelados ante la «paciencia» divina (cf. Rom 2, 4; objetivamente también Tit 3, 4); concretamente son objeto del perdón y de la gracia, efecto de la «justicia» de Dios, de su fidelidad (a la alianza), en virtud de la

cual él constituyó a Cristo como víctima expiatoria, cuya «sangre» borra los pecados de los cristianos antes de hacerse cristianos. El bautismo es, pues, la apropiación de la obra soteriológica de Cristo, que es descrita como sacrificio expiatorio. Todo ello es expresión de la «justicia» divina, del comportamiento misericordioso de Dios con el pecador. Pablo (Rom 3, 26) declara que esta «justicia» divina hace al hombre justo, y que la fe es condición para que la justicia de Dios le sea atribuida al hombre (3, 25a.26b; cf. también la tradición bautismal adaptada al tema de la fe en Gál 3, 26).

Esta última indicación es importante para comprender la interpretación paulina de la justicia de Dios. Metodológicamente es aconsejable centrar la atención en los pasajes en que Pablo se expresa de modo autónomo y con autoridad. En esta línea cabe constatar que Rom 1, 16s; 3, 21s; 10, 3-6 tienen el mismo contexto que el «pre-texto» de Flp 3: es el evangelio salvador el que otorga al creyente, y sólo a él, la justicia de Dios, y niega a la justicia derivada de las obras de la ley la capacidad para lograr la salvación delante de Dios. Este horizonte común permite conjuntar la «justicia de Dios» (genitivo posesivo) con la «justicia que viene de Dios» (Flp 3), tanto más cuando el objetivo al que apunta en Rom 1, 16s; 3, 21s la justicia de Dios es el hombre creyente. La «justicia de Dios» resulta ser un concepto relacional que expresa el don de la salvación que viene de Dios y busca al hombre. Rom 5, 1ss deriva la conclusión: los justificados, aquellos que han recibido por la fe la justicia de Dios, «están en paz con Dios».

¿Qué dice Pablo sobre la justificación del pecador en concreto? Afirma algo que no puede sorprender al lector de Gál 3s; Flp B: la justificación acontece «sin la ley» (Rom 3, 21). Es una reiteración de Rom 3, 20: nadie se justifica ante Dios «por las obras de la ley» (cf. 3, 28). Pablo hace constar aquí, como en Gál 3s y en Flp B, que no se limita a emitir un juicio sobre la humanidad que incumple la ley y a ofrecerle la justicia al margen de la ley, pero dejando intacta su validez; emite un juicio radical sobre la ley misma. Así se comprueba cuando habla de la ley en sí y no sólo de una de sus funciones (la de sancionar las transgresiones con castigos). El Apóstol se defiende del reproche de destruir la ley para privilegiar la fe (Rom 3, 31). Por eso se apresura a

añadir inmediatamente después que la justicia de Dios se manifiesta «sin la ley», que esto armoniza con lo que la ley dice de sí misma (Rom 3, 21b) y que la ley se «confirma» con esa afirmación (3, 31). La prueba de ello la da en Rom 4, donde contrasta las obras, la alabanza y la recompensa con la fe y la justicia recibida, estableciendo el antagonismo entre el hombre que se apoya en las obras y Abrahán que confía en Dios, entre el hombre que espera la recompensa de las obras y el patriarca que se abandona a la promesa de Dios. A Abrahán no se le puede ayudar apelando a su capacidad de autodesarrollo. El no puede subsanar su deficiencia con las obras. Sólo le queda la opción de resignarse a su incapacidad para procrear o creer en la promesa divina (4, 19). Abrahán progresa en la fe y hace honor al Dios de la promesa, dejándole crear de la «nada» (4, 17). De él dice la Escritura (Gén 15, 6): «Abrahán creyó a Dios y esto se le apuntó como justicia». La relación que establece Rom 4 entre Dios y Abrahán viene a reproducir la afirmación de 1 Cor 1, 26-31 sobre el Dios que elige lo que nada vale y los otros enunciados sobre el tema en toda la correspondencia corintia (cf. *supra*, 8.2; 8.4; 8.5).

Por eso figuran también aquí la palabra «gloria» y el verbo «gloriarse», que con el precedente del texto clave Jer 9, 22 («Quien quiera gloriarse que se gloríe del Señor»; cf. 1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17), son una nota esencial de la teología de la cruz paulina y hallaron ya cabida en el mensaje sobre la justificación de Gál 6, 13s, antes que el Apóstol desarrollara este tema en Rom. Conviene recordar que ya en el texto más antiguo, 1 Cor 1, 26ss, la elección de los más marginados para la comunidad escatológica tiene el sentido de que «nadie puede gloriarse ante Dios» y de que el don de Cristo sólo permite «gloriarse en Cristo». De ese modo queda en claro que la elección de Dios es obra suya y exclusivamente suya. Uno no puede gloriarse «de lo que ha recibido como si nadie se lo hubiera dado» (1 Cor 4, 7). Ante la acción salvadora de Dios sólo cabe gloriarse de las propias debilidades, como hace Pablo en el «discurso del insensato» (2 Cor 10-13; cf. *supra*, 8.5).

Estas ideas básicas aparecen también en Flp B, aunque no figure el verbo «gloriarse», cuando el Apóstol considera como pér-

dida la «ganancia» —motivo de orgullo— obtenida por la vía legal, ante el valor superior del conocimiento de Cristo. La «ganancia» se refiere expresamente a la «propia justicia que viene de la ley», a la que se contrapone la justicia de la fe que viene de Dios (Flp 3, 7.9). La misma antítesis encontramos en Gál 6, 13s: la gloria y el orgullo que sienten los judaizantes por la circuncisión de los gálatas, por la aceptación de la vía legal, pertenece a la «carne», como en Flp 3, 3, y a ello se contrapone el «gloriarse de la cruz de Cristo». Pablo, pues, extendió a la justicia legal, en Gál y en Flp B, la inversión de todos los valores humanos ya conocida por 1 y 2 Cor, de forma que ahora se consideran también como falsos valores aquellos que no dan motivo para «gloriarse».

El Apóstol describe más concretamente la «gloria» humana: en Flp 3, 3s habla de la «confianza» que se deposita en algo. En Rom 2, 17s encontramos verbos como «apoyarse», «confiar en...» paralelamente a «gloriarse». La «gloria» de Abrahán ante Dios por sus propias obras (Rom 4, 2) no equivale sólo a la «ganancia» de Flp 3, 7 sino también al reconocimiento que merece la obra buena en Rom 2, 10.29 (cf. también 1 Cor 4, 5). Queda así claro dónde tiene este lenguaje su raíz vital: en el vocabulario judicial (cf. *supra*, 11.3): el que ha de rendir cuentas ante Dios pregunta dónde se puede apoyar para salir bien librado en el juicio, y de qué modo puede ser aceptado (cf. Rom 14, 10-12; 2 Cor 5, 10).

Esa es también la situación que condiciona las ideas de Rom 3, 27s; 4, 2-5; 5, 1-5: ¿puede el judío presentarse ante Dios con las «obras de la ley»? Así pregunta Pablo en Rom 3, 27s, y argumenta su respuesta negativa remitiendo a la única justificación posible, la de la fe en Cristo. La exposición de las relaciones de Abrahán con Dios incluye también lo siguiente: el que alcanzase la justicia ante Dios por las obras, tendría un apoyo propio delante de Dios: el mérito de su propio comportamiento; pero si Dios aprecia a Abrahán, no es por tales obras; Dios computa como justicia la fe de Abrahán, es decir, su adhesión a la promesa divina (Rom 4, 20). Por otra parte, Abrahán no hace valer sus obras para recibir su recompensa; él funda su relación con Dios, al margen de sus obras, únicamente en el Dios que justifica al culpable (Rom 4, 2-5). Así pues, la relación con Dios no se basa ni por parte de Dios ni por parte de Abrahán en obras humanas y en la

aceptación de las mismas. Abrahán no ofrece a Dios nada suyo, y en este sentido no tiene motivo para gloriarse de sus obras; y Dios tampoco alaba esa exhibición de la propia actividad; Dios se limita a prometer y dar, y Abrahán, a creer y recibir; por eso, el sentido profundo de la pregunta de 1 Cor 4, 7 (todo lo valioso lo ha recibido el hombre de Dios) vienen a ser la descripción principal de una relación con Dios que el mensaje de la justificación pretende expresar como la única posible. El justificado se «glorí» sólo de la esperanza en el don escatológico de la última plenitud, y de sus «tribulaciones», versión de las «debilidades» paulinas de 2 Cor 10-13 (Rom 5, 1-5).

Esto hace ver que el don de Dios y la fe del hombre son algo más que la nota inicial de la verdadera relación con Dios, para ser completada después, como el don de la alianza, mediante la ley y su observancia. Lo que Pablo quiere decir es que Dios y el hombre sólo se pueden relacionar de modo saludable si la fe misma es justicia. No se opone a esto el hecho de que el Apóstol afirma gloriarse de algo ante Dios en pasajes como 1 Te 2, 19; 1 Cor 9, 15s; 15, 31; 2 Cor 1, 14; Flp 2, 16. Todos estos pasajes se refieren al mismo caso especial. Se trata de la obra apostólica de la misión, que Pablo espera sea «elogiada» para no haber corrido «en vano». El atribuye esta obra a la gracia divina (1 Cor 15, 10s). Se trata de examinar si Pablo ha cumplido fielmente su misión (1 Cor 3, 10ss). La justificación del pecador no requiere este examen; en el juicio final todos los cristianos serán examinados, pero no se les dará ni se les negará la vida en virtud de sus obras (cf. *infra*, 14.8).

El análisis de Rom 3s ha puesto de relieve algunas peculiaridades (la expresión «justicia de Dios», el lenguaje mercantil del «computar como», la inserción del tema de la gloria en el mensaje de la justificación). Pero hay otro texto que es considerado con razón como culminación del pasaje y que sirve para entender el sentido de la justificación. Es Rom 4, 5, según el cual Dios es «el que justifica» al pecador. Este predicado participial de Dios recuerda, significativamente, una analogía tomada del lenguaje de la elección, según la cual Dios es «el que llama» a recibir la gracia de Cristo (Gál 1, 6), y llama a aquellos que son pecadores ante él (cf. 1 Tes 1, 9s; 5, 24). Esta idea culminó en la teología de la

cruz: la llamada de Dios persigue la anulación del que se hace valer y la elección del que nada vale (1 Cor 1, 26-31). Por eso queda excluido el «orgullo» ante Dios. Esta afirmación básica se mantiene en Rom 4, pero pasa del lenguaje de la elección al lenguaje de la justificación: Dios justifica dando vida a lo que está muerto y rehabilitando lo que nada vale (Rom 4, 17). Por eso nadie puede gloriarse ante él de sus cualidades (3, 27; 4, 2). El justifica expresamente al «alejado», y así se establece ahora la conexión con 1, 18; 3, 19; 5, 6.8. Si tomamos en serio este contexto, presente básicamente desde 1 Tes, tenemos que referir la sentencia de Rom 4, 5 a la oferta de salvación proclamada ahora en el evangelio, considerando a los lectores de la carta como destinatarios de la misma. La sentencia deja de lado el juicio histórico ulterior sobre el Abrahán incircunciso (Rom 4, 10s), ya que habla fundamentalmente de Dios y no del juicio que Abrahán se mereció a sí mismo. En realidad, la sentencia viene a resumir el mensaje de Pablo sobre la justificación: frente al estado de perdición de la humanidad, que al alejarse de Dios se labró su desgracia, Dios se revela en Cristo como debelador creativo del pecado y de sus consecuencias, y hace valer la fe en su acción pacificadora como justicia (Rom 4, 23-25; 5, 1.9s). Pone fin al alejamiento del hombre llamándolo a sí (Rom 5, 2). Su acción no es inducida por la maldad de los hombres sino por el amor (5, 5). La justificación del pecador es un triunfo misericordioso de Dios por efecto de su amor: Dios no capitula ante el hombre que no le deja ser Dios. Crea la posibilidad de la fe, que se complace en que Dios vuelva a ser Dios.

LOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA PAULINA

1. *Enfoque y estructura del pensamiento paulino*

El diálogo de Pablo con sus comunidades, tal como queda reflejado en su correspondencia, nos muestra a un Apóstol imaginativo, de gran versatilidad conceptual, que afronta los retos y que sabe evolucionar. Respetando la identidad de las cartas, sin utilizarlas como arsenal de citas probatorias para determinados temas teológico-sistemáticos, es como mejor revelan su propia riqueza. Nosotros hemos intentado preservar esta riqueza enjuiciando cada carta en su contenido mismo. Es evidente, sin embargo, que Pablo no ensaya en cada escrito un enfoque teológico totalmente nuevo. En medio de la pluralidad de los planteamientos, hay unas líneas básicas y unas opciones decisivas que se mantienen porque derivan de una perspectiva común. La versatilidad del Apóstol descansa en una base estable en su pensamiento teológico. Es lo que vamos a examinar en un análisis retrospectivo de sus cartas.

Hay que evitar desde el principio la falsa expectativa de obtener como resultado del examen una especie de dogmática. El pensamiento teológico del Apóstol no es la versión cristiano-primitiva de lo que representan los *Loci communes* de Melanchthon para la época de la Reforma. Pero lo cierto es que Pablo elaboró a impulsos de las más diversas circunstancias su esquema teológico como una nueva visión de la realidad extraída del evangelio para iluminar y, a ser posible, resolver los problemas concretos de las comunidades. Se trata de perfilar esta visión en sus rasgos fundamentales.

¿Cómo llega Pablo a la formulación de sus enunciados teológicos? Hay un hecho que se mantiene constante desde 1 Tes hasta Rom: Pablo habla desde la experiencia de su vocación y, sobre todo, desde la experiencia que tuvieron las comunidades y él mismo de la eficacia del evangelio en el campo misional. El Apóstol parte, pues, de la novedad producida por el Espíritu, de la experiencia hecha por todos los cristianos con un evangelio capaz de transformar a los hombres. Ya en 1 Tes comienza recordando a la comunidad esa experiencia originaria con el evangelio (1 Tes 1s), para explicar después el destino hacia el que los encamina ese mismo evangelio (1 Tes 4s). En Gál 3, 1-5 aborda el problema gálatita evocando la primera experiencia con la predicación misionera de Pablo, y lo enfoca todo desde esta perspectiva. En Flp B el conocimiento de Jesucristo es fruto de la experiencia de su vocación que le sirve de base para la exposición del evangelio. Rom 1 comienza con la secuencia «vocación al apostolado» y «evangelio de Jesucristo». Estos ejemplos demuestran que el discurso paulino avanza desde el evangelio vivido y desde la acción del Espíritu que en él se produce hacia la fe y la nueva existencia de la comunidad; así, después de exponer el evangelio en Rom 1, 16s; 3, 21-5, 21, Pablo habla en Rom 6-8 en primera persona de plural sobre la nueva realidad de los creyentes; en Gál 3, 6ss, la promesa a Abrahán desemboca desde 3, 23ss en el «nosotros» comunitario, con la nueva realidad que Pablo describe. En este sentido, la teología paulina es una teología de la experiencia bajo la acción del evangelio y del Espíritu presente en él.

La teología paulina no se puede exponer, por ejemplo, partiendo del esquema del kerigma y como interpretación del mismo para comprender la existencia cristiana. La tradición kerigmática sirve más bien para interpretar, dentro del contexto de la experiencia evangélica y de la respuesta de fe a ella, al Cristo destinado a los hombres en el mensaje evangélico. Las fórmulas tradicionales del cristianismo primitivo no son, pues, un dato originario para entender desde él la existencia cristiana, sino que ejercen una función auxiliar para atestiguar la acción del Espíritu en el evangelio, en su referencia a Cristo.

La teología paulina tampoco debe entenderse como un intento de presentar la perspectiva cristiana como continuación de la tra-

dición veterotestamentaria y judía, que así quedaría prolongada en la forma superior cristiana. Entender a Pablo primariamente en línea de continuidad con la tradición significa ignorar la nueva experiencia dada con el evangelio y con el Espíritu de Cristo, y su nueva actitud radical frente a todo lo anterior. La mayor preocupación de Pablo no es la de prolongar la religión veterotestamentario-judía en la cristiana, ni la de adecuarse al judaísmo. Su preocupación esencial es proclamar al Cristo presente en el evangelio como aquel que todo lo define y da nuevo valor.

Si Pablo es el teólogo que piensa y vive desde la experiencia del evangelio, es lógico que su tema capital sea la nueva vocación del hombre a la luz del evangelio, en el doble aspecto de elección de Dios y vida de fe, amor y esperanza como respuesta del hombre. El objetivo y las consecuencias del evangelio vivido ocupan, pues, el centro de su interés: «Dios no nos ha destinado para la cólera, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo...» (1 Tes 5, 9). «Todos vosotros sois, por la fe, hijos de Dios en Jesucristo...» (Gál 3, 26). «Justificados por la fe, estamos en paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5, 1). Huelga decir que las declaraciones paulinas en este sentido son muy numerosas. La respuesta de los creyentes en la vida de la comunidad se manifiesta asimismo con claridad en los textos básicos: Pablo afirma ya en su primera carta que la santificación en forma de amor fraterno y la esperanza como espera de la venida del Señor son notas esenciales de la vida cristiana (1 Tes 4, 1ss; 4, 13ss). Rara vez ha concluido Pablo de la salvación obtenida en virtud del Espíritu («templos del Espíritu santo») la conducta de la comunidad cristiana con tanta insistencia y reiteración como en 1 Cor 5s. La llamada a la libertad de los hijos de Dios en Gál 5, 13ss es el punto de partida para la afirmación de la libertad en las comunidades domésticas y en el mundo. Los textos que hemos citado en este sentido son una pequeña muestra de los muchos que se podrían citar.

Si este esquema —Dios llama por medio del evangelio y el hombre responde con fe, amor y esperanza— es la línea básica en la que se centra Pablo, no es de extrañar que no aborde expresamente los temas clásicos de la teología posterior, sino que los roce de modo marginal o indirecto, o que sólo toque otros temas

desde determinados ángulos. Su teología es un intento de interpretar el conjunto de la realidad, pero pone el énfasis en algunos puntos. En este sentido Pablo no se interesa directamente por la historia profana y sagrada desde la creación hasta el fin del mundo. Tampoco elabora una doctrina expresa sobre Dios y la creación. Un tema tan central como la cristología aparece tratado únicamente como base soteriológica del evangelio predicado. Pablo describe la esperanza como la actitud básica de la comunidad elegida que aguarda el momento de estar con su señor definitivamente. Y contempla el final del mundo presente desde la perspectiva de su destino común con los hijos de Dios (Rom 8). La experiencia del evangelio como aproximación de Dios para hacer las paces con sus enemigos por medio de Jesucristo (Rom 5, 1ss) es tan predominante que deja todo lo demás en segundo plano.

Este evangelio no ha estado ni está, según Pablo, a disposición del hombre, como si toda la historia de la humanidad dependiera de dos modos de gobierno divino: la entrega de la humanidad pecadora a su degradación y egoísmo (Rom 1, 18ss), manteniendo una posibilidad de vida, por ejemplo, mediante el orden estatal (Rom 13, 1ss), y la oferta divina del evangelio de Jesucristo por el que Dios transformaría creadoramente a su criatura rebelde por la acción del Espíritu que actúa en ella. El evangelio es, más bien, una opción gratuita de Dios que precede inmediatamente al fin de la historia. La oferta del evangelio se produce como una nueva llamada de Dios en el último instante de la historia (2 Cor 6, 1s; Gál 4, 4; Rom 13, 11; 1 Cor 7, 29.31; etc.). Sin ella, toda la humanidad estaría aún sujeta a la ira divina que se cierne en forma de juicio final (1 Tes 1, 9s; Rom 1, 18; 3, 20). Gracias al evangelio, Dios no abandona la humanidad a la muerte cierta e inminente del juicio final, sino que interviene creativamente en la historia: destina al hombre, transformándolo, a la vida eterna y le libra de la desesperanza general. Con el evangelio de Cristo comienza, pues, el tiempo final. La llegada de la fe (es decir, la predicación cuya respuesta es la acogida con fe) y el envío de Cristo (Gál 3, 23; 4, 4) —ambos coincidentes para Pablo— son el comienzo del proceso escatológico. El evangelio supone así una intervención interpretativa en el mundo y en la historia cuando proclama que ha sonado la hora y que todo lo existente cobra un valor distinto.

Esta orientación al tiempo final en el que Dios será juez tiene como consecuencia que Pablo no formule la pregunta fundamental sobre la situación del hombre ante Dios de un modo general sino en referencia al juicio final; Pablo pregunta si Dios estará cerca del hombre en el próximo juicio, si le otorgará la comunión definitiva con Cristo introduciéndole para siempre en la presencia divina que todo lo abarca (1 Tes 4, 17; 1 Cor 15, 28) o le hará objeto de reprobación (Rom 1, 18; 2, 1ss) poniendo fin a la perpetuación de una vida hostil a Dios. Las afirmaciones del Apóstol sobre la elección, la reconciliación y la justificación quedan falseadas cuando se olvida que son respuesta a esta pregunta especial.

La fuerza del evangelio para salvar al hombre en el tiempo final y su capacidad para dar una nueva interpretación al mundo y a la historia descansan en el mensaje de Cristo como contenido fundamental. Si Pablo elabora su programa teológico desde la experiencia del evangelio, el contenido del evangelio será la medida y el criterio para todo, en definitiva para la interpretación de la realidad. No es de extrañar así que Pablo considere como pérdida todo lo que antes reputaba ganancia, ante el valor superior del conocimiento de Jesucristo (Flp 3, 7s). Por eso quiere reducir a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (2 Cor 10, 5). El objeto de fe pasa a ser el criterio de la fe y de la visión de la realidad presidida por la fe. Es lógico pensar que este enfoque proceda ya del suceso de la vocación del Apóstol. Lo cierto es que Pablo lo sitúa en ese marco (Gál 1, 11s.15s).

Se trata de las tesis cristianas más antiguas y que afectan a las relaciones entre fe y pensamiento. Es verdad que Pablo no aborda (aún) las condiciones del pensamiento, ya que no toma la elaboración mental como objeto directo de su reflexión; pero cuando le impone al pensamiento creyente el conocimiento de Jesucristo como único criterio, sobreentiende de hecho dos afirmaciones básicas. En primer lugar, la fe queda de ese modo substraída al ámbito de lo irracional o de lo arbitrario y subjetivo; hay, en cierto modo, un discurso interior de la fe que puede y debe acreditarse en línea argumentativa. En segundo lugar, el evangelio no aporta, según Pablo, un conocimiento parcial dentro de un esquema de la realidad que sigue intacto, no canta la variación de una canción

ya conocida. La conversión al evangelio de Jesucristo no es un mero desplazamiento dentro del mismo sistema de coordenadas. No se trata simplemente de nuevos juicios de valor sobre distintas cosas dentro de un conjunto estable. El evangelio alberga en sí la posibilidad de entenderlo todo de una manera nueva. Ante él, nada es como era, ya que trae un contenido nuevo que es fuente de conocimiento y debe llevar a una nueva visión de todo.

Pablo llevó a cabo con especial intensidad este discurso conceptual, dentro de una constante movilidad lingüística, en la cristología. Cristo es la figura central del fin de los tiempos: Dios nos ha demostrado su amor enviando a su Hijo y ligando a su destino la salvación de los hombres (1 Tes 1, 10; 2 Cor 5, 18; Gál 4, 4; Rom 5, 8). Desde entonces, el tiempo y la historia son un breve período de espera de la llegada de Cristo (cf. 1 Tes 4, 13-5, 11; Rom 13, 11-14). Desde entonces, allí donde se anuncia el evangelio de Jesucristo amanece el día de salvación escatológica (2 Cor 5, 18-6, 2), acontece una elección final que libra de la ira y ofrece la vida eterna con Cristo (1 Tes 5, 9s). No hay en Pablo una cristología esencial y atemporal, pero sí un discurso cristológico que califica a Cristo en sentido escatológico y soteriológico al mismo tiempo y por eso hace de él, como figura central, la medida de toda la realidad presente y futura (1 Tes 4, 17s; 5, 9s; 1 Cor 15, 20-28.54-57; Flp 3, 8s.20s; Rom 8, 19-39). Por eso no sorprende que Pablo sólo reconozca dos personajes determinantes de la humanidad: Adán y Cristo (1 Cor 15, 20-22.44-49; Rom 5, 12-21). También está claro que esta presencia de Cristo que todo lo define marca la visión soteriológica del Apóstol. Ella conduce a afirmar la eficacia universal de la gracia y el amor divinos (cf. *infra*, 14.4) y tiene también como consecuencia que el Apóstol pueda poner ya ahora el mundo, la vida y la muerte, el presente y el futuro, a los pies de los cristianos, advirtiéndole que «todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 22s; cf. Rom 8, 38s).

Es evidente que, desde el envío de Cristo, aquel que según el Apóstol es el origen de toda realidad, toda la realidad y él mismo deberán ser comprendidos de una forma nueva a la luz de Cristo: «Pues el mismo Dios que dijo: *En las tinieblas brille la luz*, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el

conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6). Dios mismo constituye, pues, a Cristo como lugar de su propio conocimiento. Las «profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10) se conocen mediante el Espíritu dado a los cristianos y que está ligado al «mensaje de la cruz» (1 Cor 1, 18). Pero ¿qué es lo que se conoce por la fe, según Pablo, de modo que ésta lleve a no desvirtuar el mensaje de la cruz (1 Cor 1, 17)? Una de las respuestas paulinas figura en Rom 5, 8: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros». Ya el cristianismo prepaolino había definido al Dios que sacó a Israel de Egipto en términos nuevos, como el Dios que despertó a Jesús de la muerte. Esta fue la nueva afirmación sobre Dios, válida y decisiva para los cristianos. Pablo desarrolla este camino abierto de modo consecuente: Dios se manifiesta a los hombres en el destino de Jesucristo. Por eso no encontramos en Pablo un esfuerzo de trascender el mundo y la historia para llegar a conocer a Dios. Tampoco conoce Pablo una contemplación mística o una superación extática del mundo como vía independiente para vivenciar a Dios. La glosolalia y el éxtasis (1 Cor 14, 18s; 2 Cor 12, 1ss) quedan expresamente marginados. El Dios próximo al hombre, que con su cercanía realiza el día a día de la salvación, es el Dios que reconcilió consigo al mundo en Cristo y hace proclamar el mensaje de reconciliación (2 Cor 5, 19; 6, 2).

Esta referencia básica de la fe a Jesucristo, incluso para conocer a Dios como objeto de la fe, encuentra su última profundidad en Pablo cuando valora la acción de Dios en el destino de Jesucristo diciendo que Dios es «aquel que da la vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17.24s). Dios salva y elige, mediante la necesidad de la predicación de la cruz, «lo que nada vale para aniquilar lo que vale, a fin de que nadie se gloríe ante Dios» (1 Cor 1, 21-31). Pablo presume sólo de sus debilidades, porque se atiene a la palabra de Dios: «Te basta mi gracia, pues mi fuerza se muestra perfecta (precisamente) en la debilidad» (2 Cor 12, 9). Pablo no se limita a inferir del acontecimiento de Cristo el alcance de la perdición humana (pasaje clásico: Gál 2, 17.21), sino también la profundidad de la gracia y el amor divinos, que son los que salvan a la humanidad. Dios no es

un contable que el día del juicio se conforma con leer los balances de la historia universal y derivar de ellos la cuenta final. No aguarda a que prevalezca el principio de la justicia vindicativa. Para Pablo, Dios se define como el que recrea lo que no es digno de amor para que sea digno de su amor, hace de los enemigos unos seres reconciliados y da valor a lo que no lo tiene. Con estas señas de identidad se presenta el Padre de Jesucristo. Es el único que puede dar vida a los hombres. Este es el sentido y el objetivo del mensaje de Pablo sobre la elección, la reconciliación y la justificación.

Por último, también el hombre que responde al mensaje de Cristo con la fe es interpretado desde el discurso cristológico: fe, amor y esperanza son las manifestaciones vitales de todo el que «está crucificado con Cristo» (Gál 2, 19; Rom 6, 4s), del que se reviste de Cristo (Gál 3, 27) y por eso se identifica con la fe, el amor y la esperanza como una segunda piel (1 Tes 5, 8s). El no vive, sino que Cristo vive en él (Gál 2, 20). En esta línea, la concepción teológica de la Iglesia tampoco presenta a ésta como una institución en sí, sino como un aspecto de la cristología: la Iglesia es «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 4ss; Rom 12, 4s) y el ámbito de salvación «en Cristo» (por ejemplo, 2 Cor 5, 17; Gál 3, 26; Rom 8, 1). Finalmente, no es preciso insistir en que el objeto de la fe es Cristo (por ejemplo, Rom 9, 33; Gál 2, 16; 3, 22), en que el amor encuentra su normatividad en el arquetipo de Cristo (Flp 2, 1ss; Rom 15, 1ss) y en que la esperanza apunta a la función salvadora del Hijo de Dios (1 Tes 1, 10), siendo su contenido el encuentro con el Señor (1 Tes 4, 17; 5, 10) y la asimilación a él (Flp 3, 20s). Cristo es, en suma, el don decisivo de Dios a los hombres, hasta tal punto que la fe que reflexiona sobre este acontecimiento no puede dejar nada al margen de él. Cuando Pablo quiere someter todo pensamiento a Cristo (2 Cor 10, 5), él mismo es el mejor ejemplo de ese programa.

2. El Dios único y su creación

El que orienta su pensamiento teológico en la experiencia del evangelio (cf. 14.1) difícilmente podrá hacer un discurso inde-

pendiente y amplio sobre las verdades que, con el tiempo, quedaron resumidas en el primer artículo de la fe. Sin embargo, los enunciados sobre la creación aparecen incluidos en las diversas consideraciones paulinas, y no por azar. Tampoco son meros restos del judaísmo helenístico (cf. *supra*, 3.2) las ideas que encontramos en los textos paulinos sobre este tema. La verdad es que la visión de la realidad como creación de Dios preside todo el pensamiento paulino. El hecho de que la situación escatológica actual del mundo esté determinada por la predicación de la fe en Cristo (2 Cor 6, 2; Gál 3, 25; cf. 14.1) hace que esta predicación sea tan urgente que todo lo demás debe quedar en segundo plano, y esto da lugar a las opciones básicas que condicionan toda la visión teológica.

Hemos señalado ya que Pablo define al Dios del evangelio a través de Cristo. Hay que añadir ahora que este predominio cristológico sólo se extiende muy vaga y limitadamente a la creación (cf. 14.1). La mediación creadora de Cristo aparece mencionada como fragmento tradicional (1 Cor 8, 6), pero sin ser valorada en el contexto, donde Cristo destaca en la perspectiva de su muerte vicaria (8, 11). La afirmación de que la roca de la que Moisés hizo brotar agua poseía ya una especie de identidad espiritual con Cristo (1 Cor 10, 4) es más una intervención hermenéutica singular en un texto veterotestamentario que un enunciado sistemático de la cristología paulina. Tampoco contempla Pablo prácticamente la existencia de Cristo antes de su envío al mundo (cf. 2 Cor 8, 9; Gál 4, 4; Flp 2, 6s; Rom 8, 3). Cabe concluir así que Pablo concibe en sentido cristológico el destino definitivo del hombre y el ser del Dios salvador, pero aborda aparte el tema de Dios creador y la relación de lo creado con él.

Sólo Dios es el «Padre» del mundo (1 Cor 8, 6; 15, 24; Flp 2, 11) y «está sobre todas las cosas» (Rom 9, 4). Los pueblos pueden conocer a este Creador, y su alejamiento de él es un comportamiento culpable (Rom 1, 18ss). En un futuro, Dios «lo será todo en todos» (1 Cor 15, 28). Es el poseedor del ser, el auténticamente creativo, que hizo el mundo y puede resucitar a los muertos, como resucitó a Cristo (Rom 4, 17; 1 Tes 4, 14). Todo está ordenado por él y para él (Rom 11, 36). Todo es como es porque él es creador. Y allí donde domina aún el politeísmo sincretista,

Pablo afronta para su misión el tema helenístico-judío del único Dios verdadero, al que agrega como segundo tema el de Cristo salvador en el juicio final (1 Tes 1, 9s). Si todo viene de Dios, está siempre referido a él y se encamina a una relación definitiva con él, queda así expresada la relación básica entre Dios y la realidad: nada hay que no sea hechura del Creador (1 Cor 10, 26).

Pablo está tan convencido de la «evidencia» de esta afirmación que se ha hablado con razón de su incapacidad para profesar un ateísmo teórico. No puede argumentar partiendo de la alternativa de entender la realidad desde Dios o desde ella misma, sino únicamente desde el enfrentamiento (propio de la sinagoga helenística) del Dios único con los dioses. El politeísmo no es, para Pablo, producto de una deficiencia intelectual en la idea de Dios sino de una conducta culpable, de un menosprecio de Dios; y el culto religioso de los pueblos, pese a sus muchos dioses, es ateísmo, y la degradación que ello implica es otra cara de la misma moneda (Rom 1, 18ss). Hay que decir incluso, a propósito de la incapacidad de Pablo para concebir la posibilidad atea, que la explicación de la realidad desde ella misma es para él expresión del pecado original del hombre, porque la realidad nunca queda abandonada a sí misma. El apóstol Pablo está profundamente convencido de que el hombre y el mundo no se crean a sí mismos y por eso son siempre de naturaleza relacional. Esto se comprueba incluso en los paganos: han renunciado a la sana relación con su Creador y establecen unas relaciones sustitutivas con sus dioses (Rom 1, 18ss). Y los gálatas que abandonan a Cristo, vuelven a sus antiguas relaciones politeístas (Gál 4, 8-11).

Por lo demás, Pablo interpreta la creación del Creador único partiendo de la experiencia actual del mundo. Dios es «Padre» permanente del mundo y no su mero origen o hacedor. No interesa cuándo o cómo creó Dios todo al comienzo, o cómo era el mundo antes de la caída de Adán. Adán es la figura central de la humanidad pecadora (Rom 5, 12ss), y no un objeto especulativo para el debate de una situación originaria feliz. Así, describe la humanidad que ha perdido la gloria original de los orígenes (Rom 3, 23; 5, 12s), pero no pregunta cómo era la existencia bajo esa gloria. La idea de Pablo es que el mundo tal como lo percibimos en nosotros y fuera de nosotros es creación de Dios a pesar de la

inexplicable hostilidad del hombre hacia Dios, y quizá la propia creación no humana está sufriendo ahora por la desobediencia del hombre a Dios (Rom 8, 20s).

Desde esta perspectiva actual cabe entender también lo que Pablo dice sobre el mundo politeísta y sobre los seres numinosos hostiles a Dios o al servicio de él. El mundo no nace de una lucha entre dioses o de la caída de Satanás, y aunque haya que contar con tales seres, la realidad debe interpretarse en sentido monista y no dualista. Precisamente frente a la problemática del politeísmo declara Pablo en 1 Cor 8-10 que «la tierra y todo lo que contiene es del Señor» (1 Cor 10, 26). A los gálatas les asevera polémicamente y con la tradición estoico-filosófica que los númenes que ellos siguen venerando «no son dioses por naturaleza» (Gál 4, 8). No se puede atribuir, sin embargo, a Pablo la tesis de que fuera del único Dios no haya potencias numinosas, de que esas no sean reales sino meras proyecciones de la conciencia humana. No se puede afirmar esto de Satanás, ya que Pablo dice expresamente que debe ser vencido (Rom 16, 20; cf. también 1 Cor 15, 24s) y es en el presente un poder negativo para la comunidad (cf. 1 Cor 2, 6-9; 5, 5; 7, 5; 2 Cor 2, 11; 4, 3s; 11, 14; 12, 7; 1 Tes 2, 18). El mundo angélico subordinado a Dios, que Pablo menciona de pasada, es también una realidad «mítico-real» (Rom 8, 38; 1 Cor 4, 9; 13, 1; Gál 1, 8; 3, 19; etc.). Pablo utiliza además la tradición helenístico-judía cuando rebaja y descalifica los dioses a la condición de simples demonios poderosos (1 Cor 10, 20).

El que niega por una parte la existencia de los dioses y ataca por otra su naturaleza, tiene que adoptar una postura perspectivista especial so pena de incurrir en contradicción o en desequilibrio. Esta posición se advierte en Pablo cuando tiene en cuenta a todos los seres superiores desde la óptica presente y en referencia a la comunidad, y da a entender que no quiere hacer afirmaciones que excedan de esos ámbitos. Es aleccionador en este sentido el pasaje 1 Cor 8, 1-6. Pablo concede a los fuertes de Corinto que «no hay dioses en el mundo» y «no hay más que un Dios». Pero no lo dice como una afirmación ontológica abstracta, ya que añade inmediatamente: «aunque existen los así llamados dioses, en el cielo o en la tierra, y de hecho hay numerosos dioses y numerosos

señores». Esta doble afirmación se resuelve en estos términos: para la comunidad cristiana el ídolo no tiene relevancia; sólo Dios merece adoración y confianza, aunque pueda haber otros muchos seres adorados. Se trata de las circunstancias en que el cristiano vive o debe vivir. También en este caso se acredita, pues, el principio paulino de que el hombre vive como una criatura relacional, y la naturaleza de estas relaciones constituye su salvación o su desgracia.

Hemos hablado hasta ahora de la creación en términos generales e indiferenciados, y debemos averiguar aún cómo suele abordar Pablo este tema. Hay aquí dos observaciones importantes que hacer: En primer lugar, la creación no es simplemente la naturaleza como espacio que está ahí y como material disponible para el hombre. En segundo lugar, Pablo contempla la creación en sentido preferentemente antropocéntrico. La primera afirmación significa que la creación incluye el cielo, la tierra y el inframundo (Flp 2, 10s), pero no sólo en el aspecto formal sino con sus connotaciones reales. La historia no la hacen los hombres, sino que está dirigida por Dios, enviando a Cristo, por ejemplo (cf. Gál 4, 4). Pablo, contra lo habitual en él, llega en una ocasión a explicar la acción de Dios en la historia desde una óptica predestinacionista (Rom 9, 14-29).

Lo fundamental para Pablo es, sin embargo, la soberanía absoluta con la que Dios lo gobierna todo (Rom 11, 33-36). Dios confiere también al mundo una consistencia social y política (Rom 13, 1ss; 1 Cor 7, 17ss). Esto incluye, por ejemplo, una determinada relación entre hombre y mujer (1 Cor 11, 6-9) y una normatividad en la conducta humana (Rom 1, 18ss). El acontecimiento de Cristo supone sin duda algunos cambios para la comunidad (1 Cor 11, 11s; Gál 3, 26-28); pero se da por descontado que el mundo se rige por un «orden» impuesto por Dios. Estos ejemplos ponen ya de manifiesto que Pablo se preocupa preferentemente del hombre al hablar de la creación y que contempla ésta en sentido antropocéntrico (cf. 1 Cor 9, 9s). Esta visión se impone incluso en la expectativa escatológica (cf. *infra*, 14.8). Pablo no dice nada sobre el orden de los astros o sobre las estaciones o sobre los animales y plantas (como pueden hacerlo la literatura sapiencial o apocalíptica), pero es el primero dentro del cristianismo primi-

tivo en esbozar una antropología al menos en ciertos aspectos, y llega a formular —en Rom 6-8— unas tesis asombrosamente polifacéticas y de una precisión que rara vez se encuentra en la antigüedad.

No es fácil, sin embargo, reseñar la concepción paulina del hombre, porque el Apóstol no utiliza una terminología fija. Por eso se corre el riesgo de atribuirle una sistematicidad que le es ajena. Hay, no obstante, un punto seguro: todas las afirmaciones de Pablo parten de una visión integral del hombre. El alma o la razón, por ejemplo, no son una parte del hombre de mejor condición que el cuerpo. El hombre, según Pablo, no posee un cuerpo, una alma, un corazón, un entendimiento y una voluntad, sino que es todo eso bajo diferentes aspectos. El ser humano no puede distanciarse de su cuerpo constituyéndose en un yo o en pura afectividad; cuando dice «yo», es un yo en la corporeidad. La designación del hombre como espíritu, alma y cuerpo en 1 Tes 5, 23 no pretende expresar un triple estrato y jerarquía, sino concebir al hombre como unidad. Términos como corazón, espíritu o cuerpo significan a menudo la persona como un yo que quiere, piensa y obra; en suma, lo que expresamos cuando decimos «yo».

A este hombre integral, designado con uno u otro término, lo contempla Pablo como una criatura en múltiples relaciones, que constituyen su modo fundamental de vivir y de alcanzar su destino. El concepto moderno de individualidad como expresión de una personalidad que subsiste en sí es algo ajeno al Apóstol. Pablo subraya, sí, la responsabilidad del individuo en la fe, el amor y la esperanza, y sabe el valor especial de un hermano por el que Cristo murió (1 Cor 8, 11); pero el hombre como miembro de la creación está definido por su relación con Dios o con los dioses (1 Tes 1, 9; Rom 1, 18ss). Precisamente la relación con Cristo y con Dios constituye la salvación definitiva del hombre (Rom 14, 8; 8, 38s). El hombre es igualmente miembro de una comunidad (1 Cor 12). Su relación concreta con el prójimo dice sobre él más que su convicción individual (1 Cor 8). El hombre es como Dios quiere que sea cuando vive desde el otro y para el otro, sin buscar lo suyo (Flp 2; 1 Cor 13). El que defina las relaciones del hombre con toda la realidad, Dios incluido, habrá expresado quién es el hombre (Rom 8, 38s; 1 Cor 3, 21-23).

Hay otra perspectiva desde la cual Pablo tampoco contempla al hombre como una persona que subsiste en sí, dotado de la solidez del yo y de independencia. Pablo emplea, por ejemplo, la metáfora del templo para presentar al hombre como morada del Espíritu de Dios (1 Cor 3, 16s; 6, 19). La inhabitación del Espíritu es lo que fundamenta la esperanza de la resurrección (Rom 8, 11). Sí, el cristiano no vive ya para sí mismo (Rom 14, 7s) sino que ha muerto y Cristo vive en su lugar (Gál 2, 19s; Rom 6, 4-11). Se hace semejante a Cristo en la muerte y es alcanzado por Cristo (Flp 3, 10-12). Y sólo puede participar en la resurrección pasando por una ruptura y un punto cero (1 Cor 15, 35-57; 2 Cor 5, 1-10). La identidad del hombre no está constituida, pues, por unas relaciones internas estables sino por dones divinos, como el Espíritu y Cristo, que reconstituyen su ser (1 Tes 5, 4-10; Gál 3, 26-29) exigiendo de la antigua criatura unas rupturas sin las que no cabe alcanzar el destino divino del hombre.

A la vista de los aspectos globales que Pablo contempla para interpretar al hombre, sorprende que todo lo que se relaciona con el querer del hombre, con sus anhelos e intenciones, al igual que la corporeidad humana, alcance especial relieve en Pablo. Todos ellos son aspectos del ser humano que desembocan en sus «obras», sean buenas o malas. Esto hace ver hasta qué punto el Apóstol está marcado por la imagen veterotestamentaria y judía del hombre. Sobre todo la noción de «cuerpo» (*soma*) adquiere en Pablo una notable relevancia (junto con la «carne» como concepto negativo; cf. *infra*, 14.3). Es el concepto antropológico fundamental, que a Pablo le pareció especialmente apropiado para describir al hombre en su condición creatural concreta. Pablo no dice nunca que Dios sea «cuerpo». Dios «materializa» su amor y su gracia en Cristo; por eso Cristo es «corpóreo» (Rom 7, 4; 1 Cor 11, 24.27). Y Cristo resucitado posee un cuerpo glorioso (Flp 3, 21) en el que serán transformados los cristianos (Flp 3, 21; 1 Cor 15, 35ss). Toda la realidad no humana es corpórea (1 Cor 15, 35ss). Pablo distingue, así, entre el Creador y sus criaturas. En el reino definitivo, Cristo seguirá siendo corpóreo junto con los suyos, como da a entender 1 Tes 4, 16s. De Dios, en cambio, dice Pablo, mucho más abstractamente, que al final lo será «todo en todos» (1 Cor 15, 28). Pablo no habla de una teofanía escatológica. El

tribunal de Dios (Rom 14, 10) lo ocupa Cristo en 2 Cor 5, 10. La visión cara a cara no se refiere ya a ningún objeto en 1 Cor 13, 10-12, a diferencia de Mt 5, 8. Pablo no pretendió pronunciarse en el plano teórico sobre la distinción entre Dios y todo lo creado; mas parece sugerir que la corporeidad del hombre es una expresión especial de su condición creatural, ya que el hombre — si cabe ampliar un poco Rom 5, 12-21 — queda vinculado por su corporeidad al antagonismo de obediencia y desobediencia, vida y muerte. Se peca con el cuerpo (Rom 1, 24; 6, 12; 8, 13); por eso tenemos un «cuerpo de muerte» (Rom 7, 24) y hemos de responder ante Cristo juez de los actos corporales (2 Cor 5, 10). Hay que entregar el cuerpo a Dios en sacrificio existencial, cumpliendo la voluntad de Dios (Rom 12, 1s). La prostitución es una relación corporal pecaminosa, ya que este cuerpo debe pertenecer al Señor (1 Cor 6, 15-18). Dios es fiel a su compromiso (1 Cor 1, 9; 1 Tes 5, 24); pero como él no tiene que dar cuentas a nadie (Rom 9, 21; 11, 35), no puede ser obediente o desobediente. El es el dispensador de la vida (Rom 4, 17; 1 Cor 8, 6); no posee la vida como un don, y no puede morir. La corporeidad, pues, parece ser una señal de dependencia radical (1 Cor 4, 7) y de obediencia como respuesta obligada a la misma. Por lo demás, Cristo no se caracteriza sólo por la corporeidad sino también por la obediencia (Rom 5, 12ss; Flp 2, 8).

Se ha intentado concebir la corporeidad del hombre como su capacidad para relacionarse consigo mismo. Pero esto, además de presuponer una antropología moderna que Pablo desconoce, parece contrario a su pensamiento (cf., por ejemplo, 1 Cor 4, 4). Otros sientan como base de interpretación la facultad comunicativa del hombre; pero también esta idea tiene unas raíces históricas: la aparición de problemáticas socio-históricas en la teología reciente. De todas formas, Pablo encuentra mejor acomodo en esta concepción, pero el enfoque es demasiado inespecífico: el tema de Pablo no es la comunicación, sino la situación del hombre ante Dios.

Hemos hablado hasta ahora del Creador, del universo que procede de él y del hombre como criatura de Dios. Pero la presente sección no puede acabar así, ya que para Pablo la creación actual, tal como es, está dominada por el pecado. Cuando la criatura intenta organizar la vida a espaldas de Dios (Rom 1, 18ss; 5, 12ss),

incurre en la ira y en el juicio de Dios. Esto indica que Dios es enemigo del mal. Pablo da a entender que ve en la muerte como límite de la vida humana una consecuencia directa del pecado (Rom 5, 12; 8, 2; 1 Cor 15, 55), y tampoco considera la inconsistencia de la creación como un rasgo esencial de la misma (Rom 8, 20). El mundo y la historia no se desenvuelven por su cuenta; Dios establece un juicio final como límite y punto temporal de rendición de cuentas para cada vida. Este juicio es tan próximo que los cristianos han de ver su relación con el mundo desde la perspectiva de su caducidad (1 Cor 7, 29-31). El mensaje del juicio hace que el mal aparezca como pecado contra el Creador, ante el cual debe rendir la criatura (1 Cor 4, 4s; 2 Cor 5, 10; Rom 14, 10). El hombre se resiste a Dios, pero con Dios no se juega (Gál 6, 7), ni se le puede afrentar (Rom 2, 23s; 3, 28). Por eso la pregunta fundamental no es, para Pablo, cómo debe insertarse el hombre en el orden del cosmos, sino cómo debe vivir la criatura ante la inminencia del juicio. La respuesta es: creyendo en Cristo.

3. *El pecador, la ley y la muerte*

El hombre como criatura de Dios se encuentra siempre en la realidad como alguien que posee su propia experiencia de una vida deficiente y extraviada (cf. *supra*, 13.3); pero sólo conoce toda la gravedad y hondura del fracaso a la luz del evangelio, las afirmaciones de Rom 1, 21; 5, 8s; Rom 7, 7ss se formulan desde la perspectiva de Rom 8, 1ss). Pero ¿en qué consiste el fracaso del hombre? ¿qué es el pecado?

Pecado es, antropológicamente, una actitud fundamental pervertida hacia la propia vida y hacia la realidad (Rom 7, 10; 8, 5). Tal actitud es definida por Pablo como «deseo» (Rom 7, 7s; 1 Cor 10, 6), como intento del hombre de vivir la vida para sí mismo, constituyéndose en centro del universo (cf. lo contrario en 1 Cor 10, 31-11, 1). Esto ocurre cuando se entiende la realidad no ya como algo creado, ordenado y conservado por Dios, sino como un mundo que existe para ser utilizado (Rom 1, 18-32; 5, 12). De ese modo se alteran en favor del hombre las relaciones con Dios, con los semejantes y consigo mismo que Dios le asignó.

Cuando se niega al Creador y se rechaza su designio con la criatura, al «deseo» sigue de cerca la idolatría de los paganos (Rom 1, 22ss) y de Israel (1 Cor 10, 7). El «deseo» lleva consigo la ilusión perversa de poder crear los propios dioses. Aunque los dioses escapan a las posibilidades del hombre, éste es capaz de conformar el mundo con arreglo a sus propios planes. De ese modo se «afrenta» a Dios por partida doble (Rom, 1, 21; 2, 23s; 3, 18; la antítesis en 1 Cor 10, 31; Flp 2, 11): él queda suplantado y su creación es objeto de malentendido y abuso.

Pero siendo el universo obra de Dios (Rom 1, 25s; 1 Cor 8, 6), del que recibe la vida, el hombre abandonado a sus fuerzas y referido a sí mismo sucumbe a la muerte. El distanciamiento de Dios, fuente de vida, trae consigo la muerte de modo inevitable y forzoso. Los pecadores pierden la vida y se encaminan a la muerte (1 Cor 15, 56; Rom 5, 12; 6, 21; 7, 24). Y antes de morir tampoco alcanzan la vida auténtica y plena, pues nunca satisfacen su deseo (Rom 1, 26; 7, 7s), son arrastrados por fuerzas extrañas (Rom 7, 15-17), no son dueños de sí mismos (Rom 7, 23) y pierden las pautas para una vida provechosa en comunidad (Rom 1, 28ss; 1 Cor 6, 9s). Se vuelven ciegos e insensatos (Rom 1, 21; 2, 5), y en medio de la oscuridad (1 Tes 5, 3s; 2 Cor 3, 15s) no saben adónde se encaminan ni cómo pueden superar la desorientación. Esta incapacidad para el propio conocimiento va acompañada de la permanente incapacidad para el amor y la entrega al prójimo. Pablo presenta así el amor de Dios, de Cristo y de los cristianos (Rom 5, 5; 2 Cor 5, 14; 1 Cor 13) como la antítesis del «deseo». El deseo piensa en sí y desde sí, el amor piensa desde el otro y es entrega a él (cf. Rom 14, 13.19; 15, 1s; 1 Cor 10, 24; 13, 5; Flp 2, 4).

Si Dios puso una norma y un objetivo de vida a la creación y especialmente a la criatura humana, la actitud inversa del hombre supone una hostilidad hacia Dios (Rom 5, 10; 8, 7). Dios responde con la ira y el juicio (Rom 1, 18; 2, 1ss) y con la ley como «niñera» (Gál 3, 23-25), que de hecho hunde aún más al hombre en el pecado (Rom 7, 7ss). Pero existe también la inesperada posibilidad del evangelio: Dios, en su soberanía de amor, no deja que le prescriban la conducta, se reconcilia con el hombre en Cristo (Rom 5, 1ss; 2 Cor 5, 14ss), y lo crea de nuevo (Rom 6, 1ss;

2 Cor 5, 14ss). Este es el contenido del evangelio paulino, que hace de los pecadores destinados a la muerte personas creyentes llamadas a la vida (Rom 3, 21-4, 25).

Esta visión paulina (sólo sugerida) del pecado y de la ley es hoy objeto de fuerte discusión. La discusión abarca muchos aspectos, pero el de mayor alcance se concreta en la pregunta sobre la visión de la realidad que subyace en el discurso paulino acerca de la buena y la mala acción y sus consecuencias. Se trata de lo siguiente: ¿vive el Apóstol en la creencia sobre la relación entre el acto humano y sus consecuencias, expresada con especial claridad en la literatura sapiencial del antiguo testamento, según la cual el acto humano trae consigo por sí mismo y directamente la salvación o la perdición para el sujeto y su comunidad, de suerte que el acto y su consecuencia serían dos aspectos del mismo fenómeno? ¿o describe Pablo la acción del hombre desde un enfoque normativo, partiendo del juicio forense de Dios? Esta alternativa invita a preguntar si Pablo concibe el pecado —sobre todo, en las fórmulas extremas de Rom 6-8— como un poder (cuasi místico) o hay que ver en él, más exactamente, una forma determinada de personificación. ¿Hay que entender estos intentos de definir el contenido ontológico de las afirmaciones sobre el pecado como alternativas o aparecen en Pablo (al menos parcialmente) ejerciendo una función auxiliar cuyo sentido hay que entender correctamente? Conviene describir al menos a grandes rasgos esta problemática.

Comenzamos con la idea de que los actos humanos entrañan por sí mismos unas consecuencias concretas, y la acción de Dios consiste simplemente en mantener este proceso o en acelerar o diferir sus consecuencias, pero también en evitar la desgracia, sobre todo en respuesta al culto expiatorio. Es la situación que sugiere Prov 26, 27: «El que excava una fosa caerá en ella». En esta óptica el pecado no es un juicio de valor ni una norma, sino una magnitud autoactiva interior al mundo que destruye lo positivo de la vida. El que comete un delito vive «en» su delito. Por eso, el acto y la consecuencia se designan con la misma expresión lingüística; así, las palabras que significan pecado expresan el acto y la desgracia que éste lleva consigo, sin ninguna diferencia terminológica.

Estas concepciones básicas sobre la realidad suelen ser muy estables; pero también sufren cambios y procesos de sustitución. El análisis de este nexo entre el acto y la consecuencia nos llevaría demasiado lejos. Nos limitamos a avanzar algunas indicaciones. La sabiduría escéptica (Job) abriga grandes dudas sobre esa visión del mundo, porque la experiencia de una relación estrecha entre el acto y la consecuencia se rompe cuando la suerte que corresponde al justo sonríe al malhechor, y el justo en cambio tiene que sufrir en este mundo. La experiencia da así un mentís a esa visión de la realidad, sin sustituirla por otra nueva. Por eso la apocalíptica judía recurrió al juicio final para restablecer el principio de las consecuencias de los actos humanos: a falta de la consecuencia inmediata de las acciones, nace la esperanza de que Dios restablezca la justicia al final de los tiempos; sólo se aplaza, pues, hasta entonces el nexo acto-consecuencia. La descripción del juicio provocó también una modificación. Cuando ya no se pueden remediar las consecuencias de los actos y hay una sentencia final de tipo forense (cf. *supra*, 11.3), la concepción del acto que lleva consigo su propia sanción pierde fuerza o ha desaparecido. Pero fueron mucho más radicales los cambios introducidos con la influencia del helenismo y que se observan especialmente en la diáspora helenística. Testigos de ello son, entre otros, los Setenta, Filón, F. Josefo y 4 Mac. Se llegó a malentender en parte esta antigua concepción hasta quedar convertida en la idea jurídica de la retribución, o fue sustituida por una doctrina sobre la virtud y el vicio. Finalmente, la antigua recopilación rabínica de proverbios, *Aboth*, demuestra también el predominio de lo forense en el juicio final y de las ideas de derecho laboral. Hay que añadir que sigue habiendo testigos lingüísticos de la antigua relación entre la obra y los resultados dentro de estos testimonios literarios, pero cabe preguntar hasta qué punto se entendieron aún en el sentido tradicional. En cualquier caso, no hay duda de que Pablo —judío de la diáspora— se sitúa en medio de estos cambios históricos. Por eso no se le puede atribuir simplemente esta o aquella concepción, sino que es preciso utilizar los datos que ofrece para describir su visión de la realidad.

Está claro que Pablo puede describir aún el nexo directo entre acto y consecuencia cuando utiliza la imagen de la siembra y la

cosecha (Gál 6, 7s; cf. Rom 7, 5). En la comunidad corintia, por ejemplo, hay enfermos porque la comunidad celebra sin amor la cena del Señor (1 Cor 11, 27ss). La acción lleva ya en sí el castigo, como en el caso de 1 Tes 2, 16, donde Pablo entiende la conducta de los judíos hostiles al evangelio como algo que «colma sus pecados» y por eso «la ira los alcanza de lleno». Los actos pecaminosos y el castigo como consecuencia son también en esta fórmula dos aspectos de la misma realidad. A la inversa, el sacrificio expiatorio de Cristo puede anular en cierto modo los pecados anteriores, invalidando sus consecuencias, como puede afirmar Pablo con la tradición en Rom 3, 24-26.

Hay, con todo, algunos datos en el nexo acto-consecuencia que impiden atribuir sin más esta concepción a Pablo. Sorprende, por ejemplo, que éste no se atenga al doble significado de las palabras asociadas al nexo acto-consecuencia (por ejemplo, pecado como acción y como estado de perdición resultante; justicia como acción y como estado de salvación). La expresión vivir «en» pecado o en la justicia (como indicación de una esfera de perdición o de salvación con entidad propia) figura sólo dos veces y marginalmente en los escritos de Pablo (Rom 6, 2; 1 Cor 15, 17); y, sin embargo, este doble significado de las palabras es un excelente indicador de que nos encontramos ante el nexo acto-consecuencia.

Hay que añadir otras cuatro observaciones. En primer lugar, el lenguaje con el que Pablo describe el juicio final pone de manifiesto que piensa con categorías forenses, interpretadas a su vez en términos del mundo mercantil y laboral (cf. *supra*, 11.3). Esto indica que el pecado no produce ya sus efectos automáticamente, sino que éstos se añaden por iniciativa divina y mediante un acto jurídico independiente.

En segundo lugar, hay un desplazamiento del interés en la noción de pecado: lo decisivo no es la esfera de maldad que se extiende por sí misma sobre el pecador y su comunidad, sino la situación interna del hombre mismo: el alejamiento de Dios lleva a continuar, inexplicable e inexcusablemente, en esta actitud (Rom 1, 18.21s). La ley suscita el deseo y lleva permanentemente y con creciente intensidad a cometer el pecado (Rom 7, 7ss). El hombre es «vendido» al pecado como un esclavo, y esta metáfora expresa su condición carnal: el hombre es «de carne y hueso» (Rom 7,

14). Por la acción pecaminosa entra el pecado en el mundo (5, 12), y esto significa que el hombre se hace «carnal» (8, 3). La vida «en» pecado (6, 2) encuentra así una nueva fórmula: el pecado habita ahora en el hombre (7, 17.20). La acción mala no conduce, pues, a la esfera de perdición que rodea al pecador y su comunidad, ni debe ser «eliminada» para que no destruya la comunidad. Lo decisivo ahora es la situación interna del hombre en cuanto pecador. La experiencia de encontrarse a gusto en la impiedad (Rom 1, 18.32), de que la satisfacción del deseo acrecienta el deseo (7, 7s), es ahora un elemento básico en la noción de pecado, como lo es sobre todo la conciencia del cristiano de que todo esto se ha de interpretar como desgarró íntimo del pecador, como escisión fatal en él (7, 15ss); porque el pecado es como una segunda persona que actúa en el hombre (Rom 6, 6.12-14; 7, 23). Por eso Pablo no puede conformarse con que Cristo superase las consecuencias del pecado, como decía la tradición citada en Rom 3, 24-26, sino que describe en Rom 6-8 cómo el hombre mismo es renovado mediante el evangelio, el Espíritu y el bautismo, y ha tenido que morir al hombre viejo (Rom 6, 2.6s; 7, 25-8, 2). El tránsito del hombre viejo al nuevo, descrito como muerte y resurrección (Rom 6, 1ss), como un cambio de señorío (Rom 6, 14ss), como un proceso de creación (2 Cor 4, 3-6), como una nueva filiación que invalida todas las sumisiones anteriores (Gál 3, 24-26) o como un nuevo ser vestido con vestiduras nuevas (1 Tes 5, 4-8), indica que el hombre no es libre de elegir el bien o el mal con las consecuencias correspondientes, sino que es radicalmente pecador como persona, y su acción pecaminosa es consecuencia de esta condición suya. El pecado no es una acción y su consecuencia, sino un aspecto de la persona misma. Por eso, el pecado no es esencialmente una esfera o dimensión de la persona, sino que se identifica con ella.

En tercer lugar, el giro hacia la situación interna del hombre se relaciona estrechamente con otro aspecto: el pecado no aparece ya simplemente como una acción exterior, sino que el juicio sobre la naturaleza del pecado depende sobre todo de la persona del pecador y de su actitud interna. Lo esencial no es distinguir entre los manjares o entre los días, sino el hacer una cosa u otra en actitud de acción de gracias a Dios (Rom 14, 5s). Sin amor,

nada vale la acción del hombre, aunque sea buena (1 Cor 13). Todas las acciones que no vienen de Dios son ahora pecado (Rom 14, 23). Las obras que la ley impone no son buenas en sí, y si se consideran como base para la propia justicia ante Dios, son incluso la mayor pérdida (Flp 3, 7s; Gál 4, 8-11). Pero el Espíritu de Dios, que induce a «buscar el espíritu», ayuda a destruir las «obras de la carne» para que el beneplácito divino descansa sobre el hombre (Rom 8, 5-9.14). El aspecto objetivo de las obras, del que parte el nexo acto-consecuencia, resulta problemático. Ahora, una obra sólo se puede juzgar con arreglo a la actitud interna del sujeto. Por eso insiste tanto el Apóstol en que Dios es el creador del corazón humano y conoce la actitud oculta del hombre (Rom 8, 27; 1 Cor 4, 5; 14, 25; 1 Tes 2, 4); y a la inversa, el cristiano debe hacer de buen grado lo que hace (Rom 12, 8.11; 2 Cor 8, 7s; Flp 2, 14).

En cuarto lugar, a la descripción del pecado en el hombre mismo se agrega ahora el juicio de valor normativo que llega desde fuera y que es ajeno al nexo entre el acto y sus consecuencias. Esto se constata al relacionar la ley con el pecado: la ley cuida de que sea «imputado» el pecado (Rom 5, 13), de que se descubra como culpa ante Dios (3, 19), de hacer que el «juicio» sobre él sea una «condena» (5, 16; cf. 8, 1), y sea reconocida la naturaleza del pecado como «desobediencia» (5, 19). La ley normativa hace que el pecado aparezca como pecado (7, 7). También aquí, como en la idea del juicio final, aparece un pensamiento normativo-jurídico que entra en juego con la ley en tanto que magnitud absoluta desde una tradición judía. El resultado de estas observaciones es que Pablo describe el fenómeno del pecado, complejo y polifacético según él, con diversas categorías, y sólo la conciencia de esta diversidad permite comprender las peculiaridades del Apóstol.

Estas peculiaridades se pueden detectar, por ejemplo, señalando el carácter de poder que posee el pecado en la interpretación de Pablo o entendiéndolo como una especie de personificación. Para ambas interpretaciones hay una base en Pablo: cuando habla por su cuenta, éste suele utilizar el singular: «el pecado» (excepciones: Rom 7, 5; 1 Cor 15, 17) y prefiere el uso absoluto. Ambas tienen precedentes judíos, pero la peculiaridad paulina es

la concentración en el tema, por decirlo así —incluso dentro del cristianismo primitivo—. Ese lenguaje caracteriza especialmente la Carta a los romanos, y en ella el uso absoluto lleva a afirmaciones que muestran el pecado en acción y a los hombres dominados por él. Así, el capítulo sobre el bautismo (de trasfondo tradicional) presenta este acto como un cambio de dominio, para explicar cómo el cristiano es liberado de la esclavitud del pecado y no debe estarle ya sometido (Rom 6, 18). En el pasado él vivió para el pecado (6, 12), le prestó obediencia (6, 16), le rindió servicios de esclavo (6, 6) y puso el cuerpo a su disposición (6, 19). A esta visión desde el hombre se suma la visión desde el pecado: éste reina en el cuerpo del hombre (6, 12) y actúa como dueño (6, 14).

Hay que notar, sin embargo, que el pecado domina en tanto que el hombre cede a los deseos (6, 12), y entra en el mundo en tanto que el hombre peca (5, 12s). Rom 7 lo explica diciendo que el pecado entra en acción (7, 17.20), engaña al hombre (7, 11) y aprovecha la ocasión favorable de los deseos humanos para seducirle (7, 8). El pecado no está fuera del hombre sino que vive en él (7, 20). Esto significa en el lenguaje de Rom 8 que el hombre, por su condición carnal, tiende a la hostilidad hacia Dios, esto es, al pecado (8, 7). El concepto negativo de «carne», que designa al ser humano integral como pecador y abocado a la muerte (8, 3.6; cf. 7, 24; 8, 10), es así el mejor recurso para interpretar el discurso paulino sobre el pecado y su poder en Rom 6-8: los enunciados que personalizan el pecado y su poder sirven para describir la tendencia evidente aunque inexplicable a pecar y, a la vez, la posibilidad del hombre de reflexionar sobre sí mismo y su acción. El impulso a seguir los deseos es interno al hombre y éste lo siente a la vez como una determinación extrínseca.

Esta interpretación lleva a preguntar si este fenómeno es un poder extraño al sujeto (como un «ello») o una magnitud personalizada (como un «yo»). La respuesta en favor de la primera posibilidad queda excluida, teniendo en cuenta que para Pablo todo pertenece a la realidad personal: la corporeidad, el lenguaje, los sentimientos y las relaciones. Sólo en el segundo supuesto presenta el pecado unos rasgos definidos. En todo caso, el concepto de poder es peligroso y habría que emplearlo con cautela, ya que el

Apóstol destaca siempre el carácter activo del pecado y no permitiría en ningún caso que el poder del pecado sirva de pretexto para atenuar la responsabilidad del hombre en su conducta, como tampoco atribuye el pecado a Satanás. El hombre no es para él un ser trágico o poseso que pueda ser víctima de fuerzas ajenas en lo concerniente a la culpabilidad ante Dios y ante el prójimo (1 Cor 8, 12; Rom 1, 21; 2, 1). Hay, por lo demás, en Pablo mismo una analogía con la idea del pecado como poder: la muerte. Esta no es una potencia mítica, sino que es efecto de la mortalidad propia del hombre en su condición de pecador (Rom 6, 23; 7, 24; 8, 6); no obstante, cabe hablar de ella con verbos de movimiento (Rom 5, 12) y de dominio (5, 14.17; 6, 9). La muerte es el último enemigo que debe ser destruido (1 Cor 15, 26). Pero esta destrucción se produce cuando los mortales son transformados en la gloria celestial (1 Cor 15, 50-57).

La concepción paulina de la acción buena y mala, del hombre justo y el hombre pecador, y el significado de las «obras» para la relación con Dios dependen esencialmente de otra cuestión: la del sentido de la ley para cristianos y no cristianos. Dado que la ley, a juicio de Pablo, va destinada al pecador, hay que decir también que forma parte sistemática de la concepción paulina del pecado. No ejerce ninguna función especial como medio de salvación. Pablo expone su noción de la ley, sobre todo, en Gál, Flp B y Rom; pero sus ideas básicas están determinadas por el acontecimiento de su vocación (cf. *supra*, 4.4). Aquel que había entendido la *torá* como medio para el cumplimiento de la voluntad de Dios expresada en la alianza, y por eso persiguió a los cristianos de Damasco poco afectos a la ley, tuvo que enterarse por propia experiencia de que Dios se había puesto de parte de los adversarios de la ley. Esto implicaba la tarea de rectificar la noción judía de ley partiendo del acontecimiento de Cristo, y de elaborar una noción nueva.

Las huellas del cambio de mentalidad se pueden detectar en su época antioquena (cf. *supra*, 5.2; 5.3). La comunidad antioquena, con Bernabé y Pablo al frente, abre un camino radicalmente nuevo: la verdad cristiana y la libertad frente a la ley se corresponden ahora como dos caras de la misma moneda. El evangelio y el Espíritu fundamentan lo que ha de ser el cristianismo y el mo-

do de vivirlo. Esto tiene unas consecuencias decisivas para la concepción de la ley. Una señal indicativa es el hecho de que la circuncisión, aun siendo un precepto de la ley, no es ya voluntad divina. La circuncisión no es un precepto de tantos, sino la iniciación en la observancia de toda la ley (Gál 5, 3). ¿La ley ha perdido entonces su importancia? Así es, en lo concerniente a la ley ritual. Ella preservó la identidad de Israel, segregándolo del resto de los pueblos. Pero era justamente esa segregación lo que ahora se cuestionaba. La misión cristiana dejará atrás esa delimitación de fronteras (cf. Rom 14, 17; *supra*, 5.5; también Gál 2, 12; *supra*, 5.3). ¿Fue la comunidad de Antioquía la que estableció la distinción entre ley ritual y los otros preceptos? Cabe en lo posible (cf. Rom 14, 17 y 1 Cor 7, 19); pero es significativo que a partir de los debates antioquenos Pablo adoptara otra opinión: que tal distinción no lleva muy lejos porque el compromiso de la vida cristiana no deriva ya de la ley sino de la fe que se traduce en el amor (Gál 5, 6; cf. 1 Tes 1, 3). O dicho con lenguaje de 1 Tes: el Espíritu mueve a la santificación, instruye sobre la voluntad de Dios y crea la disposición a cumplirla (cf. Gál 2, 1ss; 1 Tes 4, 8s; *supra*, 5.2; 6.2).

Por eso, la predicación paulina no incluye una interpretación de la ley; así se constata en 1 Tes y en la correspondencia corintia, por ejemplo. Esta omisión no indica en modo alguno una noción de la ley sin aclarar y pendiente aún como problema. Esto se puede confirmar desde dos perspectivas. En primer lugar, Pablo se pronuncia varias veces en 1 Cor contra la *torá*; no hace mención expresa de la *torá* sino que simplemente prescinde de ella como norma. Pero, como antiguo fariseo, es muy consciente de lo que hace. Así, exige en 1 Cor 6, 1ss la renuncia jurídica a la propiedad, en una actitud que está al margen del antiguo testamento y del judaísmo. En 1 Cor 7 considera el carisma del celibato superior al matrimonio, que describe ahora como vida en pareja. Ambas interpretaciones van contra la *torá* y contra la concepción judía de la misma en su época. La idea judía del matrimonio está inspirada en Gén 1, 28 y se basa en el precepto de la procreación para perpetuar la descendencia, un extremo que no es mencionado en 1 Cor 7. La libertad con que aborda Pablo el culto pagano en 1 Cor 8; 10 se opone asimismo a la ley judía y al judaísmo.

Además, 1 Cor 5-10 denota claramente que Pablo se orienta en el *ethos* general del entorno (1 Cor 5, 1; 6, 1s; 10, 32s; 11, 13); la atención a este horizonte general hace desatender la óptica de la *torá*.

En segundo lugar, Pablo invita a examinar la «voluntad de Dios» y sabe obviamente, como antiguo fariseo, que la voluntad de Dios se concreta para el judaísmo en la *torá*. Pero él fundamenta la voluntad de Dios que llama a la santificación de la vida en la idea de elección (1 Tes 4, 3.7) o en la «misericordia de Dios» (Rom 12, 1s) descrita en Rom 1-8, y ofrece después el criterio para el examen: el precepto del amor (1 Tes 4, 8s; 1 Cor 10, 33). Incluye expresamente en este examen el *ethos* general del mundo (Flp 4, 8; Rom 12, 2; cf. ya 1 Tes 5, 21s), sin privilegiar, ni siquiera mencionar, la *torá*, aunque puede proponerse a sí mismo como ejemplo para una mejor orientación (1 Cor 10, 33; Flp 4, 9). Esto no excluye que Pablo tenga en cuenta la *torá*, como todo lo demás. Y puede afirmar que el precepto del amor en su formulación cristiana se encuentra también en la ley judía (Gál 5, 13-15; Rom 13, 8-10). Hay que señalar, sin embargo, que la validez del precepto del amor viene de Cristo (cf. *supra*, 12.3), y sería igualmente válido aunque la ley judía fuese diferente. Ese precepto es, además, criterio de selección que se vuelve contra la propia ley, pues la opción unilateral en favor de este criterio lleva a Pablo, por ejemplo, a silenciar las exigencias de venganza del antiguo testamento. Con ello realza el precepto del amor de un modo que no se corresponde con la *torá* ni con la exégesis judía.

Esto significa, que la atención marginal (cf. 1 Cor 15, 56) a la temática de la ley en 1 Tes y en 1/2 Cor no es casual sino que constituye un programa teológico. Los cristianos no están sometidos a la ley, ya que para el creyente Cristo es el «final de la ley» (Rom 10, 4). Por eso la «ley de la fe» (Rom 3, 27) o «la ley del Espíritu y de la vida» (Rom 8, 2) o «la ley de Cristo» (Gál 6, 2) no es la *torá* en una nueva perspectiva sino la norma que corresponde a la esencia del evangelio. En este contexto hay que colocar, en fin, las tres exégesis tradicionales de 1 Cor 10, 1-21; 2 Cor 3, 7-18; Gál 4, 21-31 (cf. *supra*, 5.5). Ellas indican con especial precisión la distancia y la devaluación de la ley en la Iglesia pagano-cristiana antes de la disputa paulina con los judaizantes.

tes, al describir la observancia de la ley como esclavitud y la ley como letra que mata. El bautismo y la cena del Señor, dones análogos a los recibidos por la generación del Sinaí, proceden del Cristo preexistente (1 Cor 10, 1-4); pero la ley ejerce su función letal (1 Cor 10, 6ss), por decirlo en términos de 2 Cor 3.

Pablo no se limita, pues, a elaborar una crítica radical de la ley con motivo del peligro judaizante. La posición que defiende el Apóstol en Gál, Flp B y Rom queda dilucidada antes de estallar la disputa. Como Pablo hubo de tomar una decisión fundamental, inmediatamente después de su vocación, sobre la cuestión de la ley, no se le puede suponer una evolución en el entendimiento de la ley. Su posición queda formada en lo esencial al comienzo de los años antioqueños. Cabe añadir que tiene poco sentido ver indicios de una evolución entre Gál y Rom. Las diferencias consisten únicamente en el énfasis polémico que se da en Gál y en las profundizaciones que ofrece Rom.

La Carta a los gálatas es el escrito que constituye para nosotros la primera declaración amplia del Apóstol sobre la cuestión de la ley (cf. *supra*, 11.4). En la polémica sobre la ley, el Apóstol niega que ésta tenga relación alguna con la alianza de Abrahán y con el Espíritu; así, la ley no tuvo nunca, a su juicio, el cometido de otorgar vida (Gál 3, 21, cf. *supra*, 11.4). Dios establece desde el principio una diferencia entre ley y evangelio. En Gál 3s, la alianza de Abrahán, Cristo, el evangelio y el Espíritu forman una unidad, mientras que la ley no tiene nada que ver con estas magnitudes. La ley llega demasiado tarde para eso y tiene que dejar paso, con Cristo, a la fe. Fue promulgada por Dios a los ángeles para que sirviera de «niñera» a los pecadores. Pablo no establece, pues, una separación entre un cometido originario (dar la vida al que obra bien) y una función secundaria ante el estado fáctico de la humanidad (la función de desenmascarar el pecado). La ley nunca tuvo otro cometido que este cometido fáctico. Es la única misión que recibió cuando la humanidad vivía ya en pecado. Un aspecto complementario, ligado a esta misión, es el hecho de ser la ley un indicador —por ejemplo, en la figura de Abrahán— de Cristo como camino de salvación; una vez manifestado él y su evangelio, no es ya adecuada para los cristianos. La ley está destinada a los pecadores precristianos y no-cristianos.

¿Se mantiene esta posición en Rom? ¿no es la legislación de Israel un valioso patrimonio (Rom 9, 4) y una base para distinguir entre el bien y el mal (Rom 2, 17s), que promete justicia y vida a quien la observa (2, 7.13)? ¿no es la *torá* santa (7, 12), espiritual (7, 14) y buena (7, 13.16)? ¿no fue dada «para la vida» (7, 10)? Antes de interpretar estas calificaciones positivas de la *torá* que tan estrechamente parecen relacionadas con la «toralogía» judía (cf. *supra*, 3.2), conviene señalar que no encontramos juicios parecidos sobre la *torá* en los otros escritos de Pablo. Por tanto, o bien Pablo revisó su idea de la ley o los pasajes han de interpretarse de otro modo. Hay indicios en favor del segundo supuesto: también para Rom, la ley se encuentra ya con el pecador (Rom 5, 20), que está vendido como esclavo al pecado (7, 14) y no puede obedecer por estar bajo las «tendencias de la carne» (8, 7s). Para el judaísmo, en cambio, la función vital (y letal) de la *torá* va ligada a la posibilidad del hombre de poder elegir libremente entre el bien y el mal (Eclo 15, 11-20; SalSal 9, 4s; 4 Esd 8, 55s). Este nexo confiere un sentido. Como Pablo es más radical en su idea del juicio sobre el pecador, excluye la posibilidad de que la *torá* pueda dar vida a menos que tenga poder para deshacer la hostilidad del pecador contra Dios; pero esto lo descarta el Apóstol expresamente (Rom 8, 3). También en Rom afirma que sólo el evangelio es «fuerte» (1, 16s), mientras que la ley es «débil». ¿Hay que decir entonces que Dios ofrece vida al pecador en una doble fase, primero en la ley de modo insuficiente y ficticio y después eficazmente en la segunda fase? ¿no engañó Dios al hombre atrayéndole con una ley que prometía la vida cuando en realidad era incapaz de impedir el pecado? ¿o es que Pablo conservó un residuo judío? Ambas hipótesis suponen una inconsecuencia en Pablo. ¿O aceptó éste esa inconsecuencia como postura diplomática ante su próxima visita a Jerusalén (cf. 13.2)? También este supuesto resulta cuestionable.

Hay que añadir algo, sin embargo, a las citadas declaraciones positivas sobre la *torá*. Hemos visto ya cómo Pablo aporta en Rom 1, 18-3, 20 un material preestructurado (cf. 13.4) que en algunos aspectos contrasta con 3, 19s. Tampoco 2, 7.13 armoniza con ese resultado. En realidad, Pablo concibe la *torá* en toda la sección como letra «que mata». Las valoraciones positivas de la *torá* en

7, 12.13s.16 se limitan a decir que ésta viene de Dios y por tanto no es enemiga del hombre. Esto no lo había negado Pablo en Gál 3, 19, aunque lo matizó polémicamente. Queda así únicamente Rom 7, 10 como núcleo de las afirmaciones positivas. Este pasaje, que habla del hombre irredento bajo la ley, lo hace con unos recursos literarios que están tomados de la caída de Adán en Gén 2, 16s. En esta situación, el precepto de no comer del árbol de la ciencia no se da para acarrearle la muerte a Adán sino para proteger su vida en el paraíso. La instrucción de Dios es: obra así para no correr el riesgo de morir y poder conservar la vida que has recibido. El precepto ejerce, pues, en cierto modo, la función que tiene la ley en Gál 3, 23s: preservar a Adán. Pero de él nacerá inexplicablemente el aguijón del deseo, de la transgresión y de la muerte. Pablo elige la fórmula de Rom 7, 10 para que Dios no aparezca como inductor del pecado. Adán será (como en 5, 12) el único culpable de su caída en pecado. El pasaje no dice nada sobre una misión general de la *torá* de dar vida a todo el que la observa. Esta interpretación ofrece la ventaja de respetar la homogeneidad y la coherencia del pensamiento paulino.

Hasta ahora hemos sobreentendido siempre que la ley rige para todos los pecadores, tanto judíos como paganos. Esto se corresponde con el horizonte universal de Rom 1, 18-3, 20. La ley es, ante todo, la *torá* sinaítica (Gál 3, 17; Rom 2, 17.23; 3, 19, etc.); pero cualquier pagano conoce los preceptos de la ley (Rom 2, 14s). Pablo incluye a los pagano-cristianos de Galacia en la frase: «Antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley» (Gál 3, 23). La ley es, pues, la *torá* del Sinaí y es a la vez expresión de una estructura cósmica (Gál 3, 24; 4, 8-11) y de la constitución humano-social (Rom 2, 14s; 13, 3-5). Por eso, el Apóstol presenta la ley en Rom 5, 20 como algo dado a todos los descendientes de Adán y describe en Rom 7, 7ss la inclusión de todos los hombres bajo la ley. La disputa con los judaizantes en torno a la ley no es, pues, para Pablo un problema histórico especial, es un problema de principio que surge cuando se escucha el evangelio y se ve todo lo anterior en una nueva perspectiva. Así, Flp 3, 4ss es válido para una comunidad pagano-cristiana.

Podemos abordar así la pregunta sobre el efecto que tiene la ley en todos los hombres en su condición de pecadores. Pablo si-

gue en Rom la línea de Gál (cf. *supra*, 11.4), pero en forma más matizada. Lo fundamental es que la ley expresa el juicio de Dios sobre el pecador como juicio acusador y condenatorio, y somete a toda la humanidad a este juicio (Rom 3, 9-20). La ley cuida de que la humanidad sea consciente de su condición pecadora (5, 12s.20). Califica, en efecto, los actos del hombre como transgresión de la voluntad divina (4, 15) y hace que al pecador se le «compute» lo que hace (5, 13). La criatura pecadora tiene que rendir cuentas a ese juez que es Dios: es lo que reitera la ley constantemente (1, 18; 3, 19). Por eso, la ley da al hombre el «conocimiento del pecado» (3, 20), es decir, sitúa su experiencia consigo mismo como ser deficitario (2, 14s) en el horizonte del tribunal divino, y de ese modo el fracaso aparece como pecado ante Dios.

Rom no se extiende en precisar la función de la ley como tutor y niñera (Gál 3, 23s; 4, 1-3), su misión de vigilancia hasta la llegada de Cristo y de la fe. Esa función se indica, sin duda, en Rom 7, 10 y es glosada en 13, 3-5: bajo la amenaza de la ira, la ley crea una socialidad relativamente ordenada. Como *torá* escrita o como ley grabada en el corazón (2, 12-14) regula la vida de los hombres en el tiempo de la «paciencia de Dios» (2, 4; 3, 25).

Lo anterior no define aún suficientemente la relación entre la ley y el pecador. Pablo hace notar en Rom 7, 7s que, desde la perspectiva del hombre redimido, el pecador quebranta inevitablemente la ley. Lo que empezó con Adán (Rom 5, 12) se repite en todos sus descendientes: la ley no se encuentra con el hombre abierto a Dios y al prójimo sino, inexplicable y misteriosamente, con el hombre centrado en su «yo» que «peca» (7, 7s). La ley, sin pretenderlo, se convierte en el catalizador del pecado. Este medra porque la prohibición pone unos límites que suscitan el deseo de traspasarlos. Esta situación es el pábulo del pecado. La ley pasa a ser así la «fuerza del pecado» (1 Cor 15, 56). El hombre, pues, está ya predispuesto al pecado cuando le llega la ley. Por el hecho de descubrir el pecado, la ley se convierte sin pretenderlo en el medio que alimenta el pecado. La ley que pone al descubierto el pecado como transgresión y lo sanciona, viene a consolidar la condición «carnal» del hombre. Es demasiado «débil» (Rom 8, 3) para evitar tal abuso.

Si el pecado se manifiesta cuando el hombre afronta la ley con cierta profundidad desde determinados supuestos, esto prepara el camino a los pasajes en los que Pablo descubre como pecaminoso el gloriarse de los privilegios espirituales (1/2 Cor) o el confiar en la observancia de la ley (Flp B; Rom). En el último caso se produce una instrumentalización de la ley contra su propia intención. La ley, en efecto, remite al pecador a la fe en Cristo para su reconciliación con Dios: las afirmaciones de Rom 3, 21-31 se aclaran con la interpretación de la ley en Rom 4 (cf. también Gál 3, 6-12). Este carácter promisorio de la ley comporta la idea de que los creyentes «en Cristo» (Rom 8, 1) no necesitan de la ley. El creyente «en Cristo», en efecto, murió a la ley (Rom 7, 3s; Gál 2, 19). No sólo desaparece así el nexo irremediable entre el pecador y la ley (Rom 7, 24-8, 4), sino que las «tendencias de la carne» son sustituidas por las «tendencias del espíritu» (8, 5ss). Si las primeras llevaban consigo la enemistad con Dios y la muerte como desenlace, éstas son «vida y paz» (8, 6).

4. *El evangelio de Jesucristo*

El evangelio es interpelación a los hombres. Su fórmula es: «Reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20). Si esta oferta de gracia es escuchada, llega el día escatológico de la salvación (2 Cor 6, 1s), porque los hombres pasan del pecado y la muerte a la redención y la esperanza de vida. Esta oferta descansa en la acción de Dios en Cristo y se hace en nombre de Dios: «Dios estaba en Cristo» (2 Cor 5, 19) es el contenido del evangelio. Lo estaba al disponer que Cristo fuese «para nosotros» «justicia, santificación y redención» (1 Cor 1, 30).

Todo lo que Pablo aprovecha para la descripción concreta de Cristo se basa en este sentido fundamental de su destino. Este «para nosotros» se cumple de modo especial en su entrega de la vida. Pero nunca es correcto tomar aparte la interpretación de los distintos aspectos de la historia de Jesucristo y desligarlos de este sentido global de su persona. Esto es aplicable sobre todo a la muerte de Jesús. Jesús no ofrece su muerte a Dios como un mártir, en expiación por otros (cf. 4 Mac 6, 28s); se trata de un proceso que Dios pone en marcha en favor de los hombres hacién-

dose presente en Cristo. La muerte de Jesús no es nuestra salvación porque Cristo muera «por nosotros», sino que por ser Cristo el «Dios por nosotros», su muerte es salvación para los hombres si acogen el mensaje de reconciliación.

Conviene empezar, por tanto, examinando la concepción peculiar del Apóstol sobre la persona de Jesucristo presentada en el evangelio. Sólo una descripción adecuada de esa figura permite entender el sentido de la muerte de Jesús en Pablo. ¿Quién es, pues, Jesucristo?

«Jesucristo» o el «Señor» (los dos títulos que Pablo aplica con más frecuencia a Cristo) aparece en la correspondencia paulina como el personaje central que marca el destino de los creyentes, de todos los humanos (1 Cor 15, 20ss; Rom 5, 12ss) y de toda criatura (1 Cor 3, 21-23; 15, 24ss; Rom 8, 18ss.38s). El, con su trayectoria vital, es la voluntad amorosa personalizada de Dios (2 Cor 5, 14.18; Rom 5, 8). Pablo menciona su preexistencia celestial (cf., por ejemplo, Flp 2, 6; Gál 4, 4), pero no lo presenta en su propio discurso como un ser anterior a cualquier otra criatura (1 Cor 8, 6 representa una tradición que Pablo no explota). En efecto, a la luz de la cristología paulina aparece Cristo como enviado, como crucificado y resucitado, y como Señor que vendrá. Son, pues, el Jesús terreno y su futuro los temas que adquieren relevancia.

Pablo centra su atención en la figura del Jesús terreno y de su futuro porque Dios manifiesta en él su relación escatológica con el mundo de modo nuevo y radical, a través del amor y no de la ira. Antes del final de todas las cosas Dios, quiere elegir y transformar a los hombres pecadores para que puedan vivir con el Señor para siempre (1 Tes 4, 17; 5, 9s). Con la venida de Cristo, la historia adquiere un nuevo sentido gracias a esta acción de Dios, y comienza el tiempo final (Gál 4, 4). La vida malograda y pervertida adquiere una nueva orientación al bien, porque Dios se asocia al mundo para salvarlo en Cristo, aunque la relación de Dios con la humanidad tendría que caracterizarse por la ira y el castigo.

Sin embargo, el Apóstol no describe nunca este cuadro en forma de una temática cristológica aparte, como ocurre en el modelo clásico de la dogmática cristiana, que presenta la persona y la obra de Cristo como objetos de exposición autónoma. La cristología aparece en el Apóstol como contenido de ese evangelio que

se anuncia ahora por la fuerza del Espíritu y por eso lleva al hombre al nuevo estado de salvación, que se puede definir como estado de fe, amor y esperanza. Se trata de un procedimiento muy parecido al que utiliza Pablo con la experiencia de su vocación (cf. *supra*, 4.1 y 4.4): él no parte de la pregunta sobre lo ocurrido cuando Cristo murió y resucitó, para derivar el significado que eso pueda tener en la vida de los creyentes. Habla de lo que tiene vigencia y está ocurriendo ahora, del evangelio en su dinamismo actual y de sus consecuencias para la comunidad. Para poder hablar de eso en forma adecuada, recurre a Cristo y su obra; hay que decir, en rigor, que habla del Señor presente en el evangelio y tal como se manifiesta en los resultados de su obra.

Este enfoque temático y expositivo de todas las cartas influye en la idea paulina de la salvación cristológica y en su interpretación de los distintos aspectos de la misma. Si la experiencia con el evangelio da acceso a la cristología, ésta no podrá prescindir del Espíritu que actúa en el evangelio (y en el bautismo, en la cena del Señor y en el culto), ni de la fe del hombre. Con este planteamiento, el evangelio no se limita a anunciar que la reconciliación con Dios y el juicio sobre el pecado ya se han producido con la muerte de Jesús y que a la humanidad le basta con conocerlo. El evangelio anuncia al Crucificado, exhortando: «¡Reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 20). Lo que aconteció en favor de los hombres cuando éstos eran aún pecadores e incrédulos se hace realidad en ellos en forma de cambio radical, y sólo después de este cambio pueden los hombres percatarse de lo que aconteció para su bien. La muerte de Cristo no significa simplemente que «algo» (las consecuencias del pecado, la muerte, el castigo) se les condona o cancela a los hombres, sino que al verse transformados por el Espíritu del evangelio, saben a la luz de la fe que Cristo murió por ellos.

Pablo escribe mucho sobre las consecuencias del evangelio, del bautismo y del Espíritu en el hombre; pero acerca de la muerte de Jesús se expresa en unas escuetas fórmulas tradicionales. Ya la carta más antigua es típica en este sentido: Pablo se refiere en una fórmula tradicional, como algo obvio y aproblemático, a la muerte vicaria de Jesús (1 Tes 5, 10), y habla en cambio reiteradamente de los que creen, aman y esperan, guiados por el Espíritu.

Un análisis atento hace ver que la muerte de Cristo aparece interpretada en todas las cartas paulinas, incluida Rom (considerada hoy como el documento decisivo), con las categorías de la muerte expiatoria en el culto, y esto ejerce una gran influencia en el enfoque de Pablo. El texto capital es Rom 3, 24-26. No obstante, Pablo cita aquí la tradición, como hace a menudo en Rom al referirse al sentido de la muerte de Jesús. No es en esos pasajes donde Pablo se expresa con más claridad sobre la idea de expiación, sobre la naturaleza de la sustitución o representación, etc. Tenemos que reconstruir penosamente los elementos implícitos de ese entramado de ideas. Pablo se muestra, en cambio, muy persuasivo en Rom cuando habla en primera persona de plural sobre los creyentes como personas que viven bajo la fuerza transformadora del evangelio. En este sentido no disponemos sólo de versículos sueltos; podemos remitir a capítulos enteros.

Algunas observaciones complementarias: No es casual que Pablo, cuando cita afirmaciones tradicionales sobre la muerte de Jesús, añada expresamente la condición para que la muerte de Jesús sea un acto soteriológico en favor de los hombres: la fe (cf. Gál 3, 13s; Rom 3, 24-26; 4, 24s). A veces formula la misma idea en referencia al Espíritu: sólo en el Espíritu se puede invocar a Jesús como personaje escatológico central para la salvación de los hombres (1 Cor 12, 3). O también: la recepción del Espíritu y de la filiación hace concebir la esperanza de la salvación escatológica (Rom 8, 23s). La fe contempla la cruz desde la experiencia del evangelio y del Espíritu, ya que el significado de la cruz ha de interpretarse de acuerdo con esa experiencia.

Al principio sobre la necesidad del evangelio y del Espíritu para la acción redentora hay que sumar otro: no se puede entender el significado de la muerte de Jesús sin su resurrección. La idea de la representación vicaria (por nosotros, por nuestros pecados) va unida obviamente a la muerte de Jesús. Así se constata desde 1 Tes 5, 10 hasta Rom 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; etc. Pablo no habla en estos términos cuando se refiere a la resurrección; pero señala, por ejemplo en 1 Cor 15, 12-19, que sin la resurrección de Jesús el mensaje cristiano queda vacío y la fe no vale nada, y pese a la representación vicaria de Jesús en su muerte (1 Cor 15, 3), los cristianos seguirían en sus pecados. La muerte salvífica de

Jesús no es, pues, un valor en sí y para sí, sino que va asociada a la persona de Jesús y a todo su destino. Por eso, hablando de los que se salvan, Pablo pone como condición, en Rom 10, 9 por ejemplo, la confesión del señorío de Jesús y la fe en el Resucitado sin hacer mención de la cruz. O distribuye la relevancia soteriológica de Jesús entre su muerte y su resurrección (Rom 4, 25). Hay que decir, por tanto, que no es la muerte lo que convierte a Jesús en salvador, sino que por ser la persona constituida por Dios para la salvación escatológica, su muerte es fundamento de salvación. Los mártires judíos de 4 Mac piden a Dios que acepte su muerte como expiación por el pueblo, para que cese el sufrimiento de ese pueblo. La cristología paulina procede de otro modo: Dios envía a su Hijo; por eso, todo lo que constituye su destino —especialmente su cruz— es ya una acción salvadora en favor de los hombres.

Para comprender el significado central de la persona de Jesucristo, no basta con hablar de su trayectoria vital concretada en el envío, la muerte y la resurrección, que constituyen el contenido del evangelio. Eso es fundamental, pero no lo dice todo. Pablo pretende insertar esta realidad de Cristo, en forma radical y global, en la visión de la realidad en general. Si Dios estaba en Cristo (2 Cor 5, 19) y el tiempo final comienza (Gál 4, 4) donde acaba el antiguo eón (1 Cor 7, 29-31), y Cristo nos libró de él (Gál 1, 4), entonces la nueva relación que Dios establece con el mundo por medio de Cristo debe presidir toda comprensión humana. Pablo llega a afirmar en términos programáticos que no desea conocer nada fuera de Jesucristo, y éste crucificado (1 Cor 2, 2). Quiere reducir a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (2 Cor 10, 5). Todo es pérdida en comparación con el valor supremo del conocimiento de Jesucristo. Por él, lo rechaza todo y lo considera basura con tal de ganar a Cristo (Flp 3, 7s).

Pablo intentó traducir a la práctica este convencimiento indispensable para su comprensión del mundo. Así se comprueba ya en la espera escatológica: en 1 Tes podemos constatar cómo la espera del reino de Dios aparece sustituida por la esperanza en la llegada del Señor (cf. *supra*, 6.2). Si la relación escatológica de Dios con el mundo se realiza en la persona de Jesús, el reino de Dios se convierte en la presencia de Cristo. Otro tanto cabe decir a la

luz de la descripción del estado final: la esperanza tradicional de la visión de Dios (1 Cor 13, 12; cf. Mt 5, 8) pasa a ser ahora el estar con el Señor (1 Tes 4, 17; 5, 10). Hasta el juicio de Dios al final de los tiempos (Rom 2, 1ss; 14, 10), y del que nos libraba el Hijo (1 Tes 1, 10), es atribuido a Cristo (2 Cor 5, 10). El dar vida a los muertos es un derecho escatológico exclusivo de Dios (cf. 1 Cor 15; 1 Tes 4, 14); pero en Flp 3, 20s Cristo tiene el poder de transfigurar a los hombres mortales según el modelo de su cuerpo glorioso. Son ejemplos que muestran cómo, según Pablo, la realidad no pierde su referencia a Cristo ni siquiera al final de los tiempos. Desde que Cristo fue enviado, no cabe hablar de la relación de Dios con el mundo al margen de Cristo.

Esto es válido también para el tiempo presente. Obviamente, una vez iniciado el tiempo final con el envío de Cristo por Dios (Gál 4, 4), el mundo aparece como perecedero (1 Cor 7, 29-31) y el universo, que pertenece ya a Cristo, pasa a ser la «nueva creación», lo que permite afirmar: «Lo viejo ha pasado; todo es nuevo» (2 Cor 5, 17). Cristo ejerce ahora su señorío sobre toda realidad, transformándola y configurándola de forma que por su medio —en virtud de la relación con el mundo que Dios estableció en su persona— «Dios lo es todo en todos» (1 Cor 15, 28). De ahí que ningún fenómeno de la realidad pueda ya separar a los cristianos del amor de Dios en Cristo (Rom 8, 39). Por eso, todo es de aquellos que pertenecen a Cristo: el mundo, la muerte y la vida, el presente y el futuro (1 Cor 3, 22s). No se trata, obviamente, de ningún plan de conquista del mundo para los cristianos, sino de una desacralización del cosmos numinoso (cf. 1 Cor 8, 5s; 15, 25s); se trata, para los cristianos, de una participación en la victoria que Dios obtuvo por medio de Cristo: los cristianos saben que «todo» está ordenado a Cristo (1 Cor 8, 6). Saben también que todavía pertenecen a este mundo perecedero: «Ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí: si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; o sea, que, en vida o en muerte, somos del Señor. Para eso murió Cristo y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14, 8s). Ser Señor significa que con el propio destino ha establecido las condiciones que deben conformar la vida antes y después de la muerte de acuerdo con la voluntad de Dios.

Por último, entra también en este contexto la contraposición que hace Pablo en 1 Cor 15, 20-22.44-49 y Rom 5, 12-21 entre Adán y Cristo. No es Adán, el representante de la humanidad pecadora y abocada a la muerte, el que tiene la última palabra sobre la historia mundial, sino Cristo, el personaje antitípico de la nueva humanidad. La historia mundial no es una constante repetición de Adán en sus descendientes; es un nuevo comienzo sobre la base de la gracia personalizada en Cristo y de la historia de unos pecadores reconciliados.

Esto tiene sus consecuencias para la realidad comunitaria. Hay que empezar diciendo que el Espíritu que viven en sí los creyentes puede ser llamado Espíritu de Cristo (cf. Rom 8, 9; 2 Cor 3, 17s; Flp 1, 19). Es ante todo, obviamente, Espíritu de Dios; pero es Espíritu del Dios que «estaba en Cristo» (2 Cor 5, 19), y en virtud de esta unión con Dios puede hacer presente la realidad de Cristo. Como el evangelio hace de Cristo su contenido, así la fuerza del evangelio se sustenta en ese Espíritu que asocia a Cristo y al hombre en la fe. La visión de la Iglesia aparece en Pablo configurada en términos muy semejantes: a la expresión del cristianismo primitivo «Iglesia (de Dios)» se suma ahora la visión de la iglesia como «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 4ss; Rom 12, 4ss). En fórmula extrema cabe afirmar que la iglesia se convierte así en un aspecto de la cristología (cf. 14.6). En nuestro análisis de Flp A (cf. *supra*, 12.3) señalábamos cómo la vida cristiana va asociada directamente al acontecimiento de Cristo. Pablo, en fin, mostró en Flp B (cf. *supra*, 12.4) que toda la concepción de la vida del cristiano, su morir con Cristo como rasgo básico de la vida terrena y su transformación última en la realidad de Cristo después de la muerte, está marcada por Cristo. Hay una expresión formal en el Apóstol que puede resumir la idea de que Cristo y su nueva realidad pueden abarcar y abarcan los tres ámbitos a los que acabamos de referirnos; es la expresión «en (Jesu)cristo». Pablo la utiliza sobre todo para caracterizar a la comunidad (cf., por ejemplo, Rom 8, 1; 1 Cor 1, 2; Gál 2, 4; 3, 26; 1 Tes 1, 1; 2, 14); pero la expresión aparece también en contexto escatológico (por ejemplo, 1 Cor 15, 22; Flp 3, 14) y califica toda la realidad presente de los cristianos (por ejemplo, 2 Cor 5, 19). «En Cristo» expresa cómo un día «todo» (cf. 1 Cor 15, 27s; Flp 3, 21), pero ahora ya

especialmente la comunidad, vive o vivirá en una realidad definida por Cristo.

De ese modo, partiendo de la intención programática del Apóstol de someter todo entendimiento a Cristo, hemos señalado en tres puntos —la esperanza escatológica, el mundo presente y la comunidad creyente—, la lógica con que Pablo resolvió esta tarea. Según él, no hay ninguna luz para el mundo fuera de la que le llega de la redención de Cristo. Cristo, pues, debe mantener esa primacía en todo. Pero entonces es imprescindible saber cómo concibe el Apóstol esta redención. Tratemos de aclararlo.

Hablar de la obra redentora de Cristo es hablar de su muerte en favor de los hombres. Pero después de todo lo que hemos dicho sobre la figura central de Cristo no podemos contemplar la muerte de Cristo como un hecho aislado. Es un aspecto esencial de todo el esquema soteriológico. Hay que tener siempre presente este esquema. En este caso, Pablo no se lo ha puesto fácil a los lectores de hoy. La idea de expiación, por ejemplo, en la que el pecado es una «cosa» transferible, nos parece propia de un mundo que nos es ajeno. Pero el Apóstol no puede remediar este extremo; él escribe para sus comunidades, no para nosotros. En cualquier caso, podemos analizar su modo cambiante, generalmente alusivo, de abordar la muerte de Jesús «por nosotros», la inclusión de esas diversas ideas en su discurso, los puntos que destaca o que se limita a mencionar como obvios. Para no incurrir en una excesiva simplificación atribuyendo una determinada idea de la redención a todas las afirmaciones de Pablo, empezamos presentando un esbozo de la gama de variaciones en las cartas paulinas.

En 1 Tes sorprende que Pablo sólo mencione una vez, formalmente, la muerte como acto soteriológico (1 Tes 5, 10), mientras que en el resto de la carta confía al evangelio y al Espíritu la elección y la transformación del hombre. Por el contrario, en textos capitales como 2 Cor 5, 14ss; Rom 5, 1ss, atribuye una destacada relevancia a la idea de representación vicaria. Combina, por una parte, la muerte con la idea de representación vicaria (1 Tes 5, 10; 1 Cor 15, 3; Rom 3, 25; 5, 6-8; etc.) y concibe, por otra, —en armonía sistemática con la teología de la cruz— el destino global de Cristo como paradigma de la nueva existencia de fe

(2 Cor 8, 9; 13, 4; Gál 4, 4; Flp 3, 8-21; Rom 15, 1-9). La idea de representación vicaria queda al menos traspuesta, porque Pablo no tiene necesidad de este concepto. El Apóstol, además, ofrece versiones muy diferentes de esa representación o sustitución: a veces predomina la idea de que Cristo intervino sustitutivamente «por nosotros» o por «nuestros pecados» (1 Tes 5, 10; 1 Cor 8, 11; 15, 3; etc.); otras veces habla Pablo en la línea de la representación inclusiva (por ejemplo, 2 Cor 5, 14s): la muerte de Cristo significa que todos han muerto. Ambas concepciones de la representación vicaria tienen como trasfondo la intervención de una persona en favor de otra, como puede ocurrir en la vida social (cf. Rom 5, 6s; 9, 3; 16, 3s). En otros pasajes prevalece la idea cúl-tica de expiación (con especial claridad 3, 24s). Lo que Cristo alcanza para nosotros es también objeto de diversas interpretaciones: en 1 Cor 15, 3 es la cancelación de «los pecados»; en Rom 3, 24s, de las transgresiones cometidas antes de la muerte de Cristo. El lenguaje es más radical en pasajes como 2 Cor 5, 21; Gál 3, 13: Dios convierte a Cristo en «pecado» o «maldición». Cristo carga con el mal en general y no sólo con males concretos. Diferencias análogas se advierten en fórmulas que hablan de la muerte de Cristo por «nosotros» (1 Tes 5, 10), por «todos» (2 Cor 5, 14) y por los hermanos (1 Cor 8, 11). Van más lejos aquellas afirmaciones que, además de preservar a Cristo de todo lo negativo y sus consecuencias (la muerte), presentan la nueva relación de los hombres con Cristo y con Dios (2 Cor 5, 15; Rom 14, 7-9). En cambio, la muerte de Cristo se limita en Gál 3, 1-4, 6 (cf. 3, 13; 4, 4) a remover lo negativo y dejar libre el camino para que el Espíritu y el evangelio puedan entrar y actuar.

Es evidente que muchas de esas variaciones son compatibles entre sí; pero queda un resto decisivo que legitima la tesis de que Pablo no construyó ningún sistema teórico homogéneo para hablar del sentido soteriológico de la muerte de Jesús. Abona aún más esta tesis el hecho de que Pablo integre varias concepciones de la redención en dos pasajes de gran relevancia para nuestro tema (2 Cor 5, 14ss; Rom 5, 1ss), con el fin de utilizarlas para expresar un sentido global que no se identifica simplemente con una de esas concepciones. Tratemos de buscar ese sentido global recogiendo los elementos comunes de todas las afirmaciones paulinas sobre la salvación.

Cuando Pablo habla del estado de perdición, no se refiere sólo a que el hombre carece de «algo», sino a la necesidad que éste tiene de una renovación radical. Cuando un pasaje habla de la mera remoción de «algo» (por ejemplo, 1 Cor 15, 3b: «Cristo murió por nuestros pecados», frase que se repite en v. 17), suele haber una tradición al fondo y se advierte siempre una insuficiencia o una incongruencia respecto a la idea de redención que profesa Pablo. Dios es sin duda el sujeto que diseña la salvación, Cristo el medio personal, con su «obediencia» a Dios (cf. Rom 5, 11ss) o su abajamiento (pasaje clásico: Flp 2, 6-8), y el pecador el objeto de salvación. Este movimiento desde Dios al hombre es un elemento constitutivo. De ese modo queda patente la acción universal de Dios. Nunca afirma Pablo que haya en Dios una dualidad de ira y amor, de intención punitiva y de propósito salvador, que tenía que resolverse. Es cierto que Dios se enoja con el pecador (Rom 1, 18-3, 20), pero el envío de Cristo es obra exclusiva del amor de Dios (Rom 5, 8; 2 Cor 5, 14). Es el dato primigenio y la premisa para la venida de Cristo. El da sentido a todo el proceso de redención, que sólo así posee una fuerza universal. Porque Dios, como amor, «estaba en Cristo» (2 Cor 5, 19), el acontecimiento de Cristo es salvación para el mundo y para la historia. La muerte de Cristo apunta, pues a la esclavitud del hombre (bajo el pecado, la muerte, la ley), y no pretende modificar nada en Dios. La muerte de Cristo tampoco es una lucha contra Satanás y sus demonios. Cristo no paga tributo a ningún antidiós. El designio salvador de Dios en Cristo armoniza tan perfectamente con la orientación de Dios al hombre que no hay lugar para un componente demonológico (quizá 1 Cor 2, 8s sea una excepción discutible). Aunque el acontecimiento de Cristo está disponible para el hombre, éste no participa desde el principio en el destino de Jesucristo (salvo en el sentido extrínseco de 1 Tes 2, 15): Cristo murió «cuando nosotros éramos aún pecadores» (Rom 5, 8). Todos murieron en Cristo (2 Cor 5, 14s) sin ser consultados, por decirlo así, sobre la representatividad de Cristo. Pablo lo subraya una vez más para destacar la acción exclusiva de Dios en Cristo. Por otra parte, el Cristo anunciado en el evangelio requiere la fe del hombre siempre y sin excepciones: la muerte de Cristo no erradica el mal humano automáticamente, sino a condición de que el pecador se deje renovar.

Tratemos de sistematizar de algún modo estas observaciones. El pensamiento de fondo resultante en Pablo es que el amor de Dios se puede definir en la línea de Rom 4, 17; 1 Cor 1, 28; 2 Cor 1, 9; 12, 9 como una liberación de la muerte y una creación desde la nada. Por tanto, Cristo como representante de este amor (2 Cor 5, 14) tendrá que «reflejar» esa liberación y creación en su destino. Por eso, este destino consta del envío para obedecer hasta la muerte y del rescate de la muerte por Dios (1 Cor 15, 3-5.12-19; Rom 4, 17.24s). Sobre los hombres cabe afirmar que son reos de muerte que por designio del amor divino están llamados a vivir. Así pues, el destino de Cristo en tanto que amor de Dios hecho carne tiene que expresar cómo se produce la liberación del pecado y de la muerte y cómo esa representación se impone en los hombres en forma de configuración con Cristo; cómo, por tanto, la fuerza configuradora de este personaje central actúa en los hombres transformándolos.

Pablo aborda este esquema básico en diferentes perspectivas. Utiliza para ello distintos campos semánticos (cf. *supra*, 11.3). Recordemos que uno de ellos es una estructura lingüística y temática que ofrece una visión global (campo expresivo) definida. Lo puede utilizar en diversas formas y aspectos, pero cabe aislarlo por poseer una entidad interna originaria. Como queda indicado, Pablo suele alternar esos campos verbales porque ninguno le parece suficiente para expresar el camino integral de salvación. Por eso conviene señalar esas combinaciones. Se constata además que, si bien estos campos semánticos representan una visión global de la redención, se pueden dividir en dos grupos: aquellos que se centran en la relación que va de Dios al hombre, pasando por Cristo, y aquellos otros que hacen referencia a los cambios antropológicos de los cristianos. En fórmula breve y simplificada, estos últimos campos semánticos se orientan en el Espíritu; los primeros se orientan en Cristo. De los que se centran en la acción del Espíritu nos ocuparemos más adelante (cf. *infra*, 14.5); de los otros, a continuación. De estos campos semánticos, cinco se disputan el predominio; por eso dedicaremos sólo a ellos nuestra atención. Son aquellos campos semánticos que describen la redención en tanto que reconciliación, liberación, sustitución o representación vicaria, expiación y justificación. Otros campos semánticos, como la miseri-

cordia (Rom 9, 14-18; 11, 30-32) o el concepto de salvación (por ejemplo, Rom 8, 24; 10, 9; 11, 26), quedan en segundo plano.

Pablo habla de *reconciliación* en 2 Cor 5, 14-6, 2 y en Rom 5, 1-11. También en Rom 8, 31-39 hay aspectos de este campo semántico. El concepto aparece, pues, a hora temprana y en un pasaje importante, y ocupa también un lugar destacado en su última carta, incluso en dos pasajes de la misma, lo cual indica que posee relevancia para Pablo. A este campo expresivo se asocia desde el principio la palabra amor (Rom 5, 8; 8, 39; 2 Cor 5, 14). Su antónimo es la enemistad (Rom 5, 10; 11, 28). La reconciliación acontece cuando Dios, ofreciendo el perdón, cambia la enemistad en un estado de paz (Rom 5, 1), de forma que los enemigos reconciliados no pueden ser ya «separados» del amor de Dios y de Cristo (Rom 8, 35) y lo reciben «todo gratuitamente» (8, 32). Quizá late al fondo la metáfora de un soberano que se reconcilia con una provincia rebelde y hace irreversible la reconciliación buscando la plena integración del territorio en sus dominios con igualdad de derechos; en lugar de alcanzar su objetivo sojuzgando militarmente a los enemigos, elige inesperadamente el camino de la superación de la enemistad mediante la reconciliación. La oferta de reconciliación puede tener diferente acogida. En este punto introduce Pablo la figura de Cristo. El, con su entrega a la muerte, es expresión inequívoca del amor divino, que es a la vez amor del Hijo (Rom 5, 8; 8, 35.39; Gál 2, 20). Dios hace morir a su Hijo para encarecer la verdad de su deseo de reconciliación. El campo semántico aparece dominado por la dinámica interna de lo sorprendente: los enemigos esperan la guerra y se les ofrece la paz. Dios no responde al hombre en el mismo tono, sino que supera la enemistad con la reconciliación.

El campo semántico de la *liberación* presupone el estado de opresión o esclavitud de los hombres. Estos pueden ser liberados mediante victoria sobre los opresores o mediante rescate. El libertador tiene que ser más fuerte o poderoso que los opresores. Si la liberación no ha de ser el mero cambio de un dominio a otro, tendrá que llevar a un estado de libertad e independencia. La antigüedad conoce este campo expresivo en referencia a la liberación de pueblos o de grupos sociales sometidos, o a la liberación de prisioneros y esclavos. También está bien documentada la trans-

ferencia de este campo semántico a la liberación de la posesión diabólica, por ejemplo. Pablo adopta este campo semántico en varios pasajes dispersos de su correspondencia. Los opresores son el pecado (Rom 5, 21; 6, 23; 7, 7ss), la ley (Gál 3, 23-25; 4, 1-3; Rom 7, 7ss) y la muerte (1 Cor 15, 25s.54-57; Rom 5, 14). La liberación conduce de la esclavitud a la filiación (Rom 8, 15.21; Gál 4, 3-5) o a la libertad en general (Gál 4, 31-5, 1). Si Rom 6, 15ss se limita a describir formalmente el cambio de un dominio a otro, Rom 7s hace ver muy pronto que eso es sólo la vertiente externa. La nueva relación tiene un contenido de otro orden. En este campo verbal aparece Cristo como libertador. El es, por ejemplo, el que rescata (Gál 3, 13; 4, 4s); por eso, los cristianos han sido comprados a precio (1 Cor 6, 20; 7, 23). La muerte de Jesús aparece implícitamente como precio; el texto no dice expresamente quién recibe el pago. No se trata, pues, de una vaga imagen que significa «liberar» en general, como el término «librar» de Gál 1, 4. En Gál 3, 13; 4, 4s se asocia otra idea al tema del libertador: Cristo se somete a la ley o a la maldición de la ley. Según Flp 2, 6-8, se abaja hasta la muerte. Dios, al exaltarlo (Flp 2, 9-11), lo hace soberano de todo. Como personaje escatológico, Cristo es el libertador haciéndose esclavo, como los hombres. Dios lo exalta y liquida en principio la esclavitud, de suerte que los hombres esclavizados pueden participar en su filiación y en su señorío.

El campo semántico de la *sustitución o representación vicaria*, que implica la muerte como consecuencia, es bien conocido de los lectores helenísticos de Pablo por la literatura clásica, que ofrece ilustres ejemplos. Los héroes mueren por la patria. No es infrecuente la entrega de la vida por familiares y amigos. La tradición judía ofrece también ejemplos al respecto (2 Sam 20, 20-22; Jon 1, 12-15; F. Josefo, *Antigüedades*, 13, 5s). El acto de un salvador que entrega su vida en favor de otros aparece a menudo en una expresión fija: «morir por...». También hay textos en el cristianismo primitivo que dan este sentido a la muerte (Jn 11, 50; cf. Rom 9, 3; 16, 4). Rom 5, 7 es una prueba de que Pablo puede reflexionar sobre esta interpretación de una muerte. Morir por... significa morir en lugar de...; alguien muere en lugar de otro para que el otro pueda quedar con vida. Un bello ejemplo de esto encon-

tramos en la balada de Schiller *Die Bürgschaft* («La fianza»). Pero hay aún otra interpretación de la representación vicaria que no se basa en la idea de sustitución sino en la unidad sustancial y en la identificación. Adán es el titular del destino de la humanidad. «En él» está representada ónticamente y presente míticamente toda la humanidad (1 Cor 15, 22), de forma que ésta sólo puede vivir su vida como repetición de Adán (Rom 5, 12), porque el titular de su destino «anticipa» esa vida. Adán «es» la humanidad. Allí donde hay seres humanos «está» Adán. Dentro de esta concepción, la muerte vicaria adquiere el carácter de una representación inclusiva: en el prototipo numinoso mueren las personas ligadas a él. Nada tiene de extraño que Jesús como personaje escatológico central acumule en sí las dos concepciones de la representación. Para ambas ofrece Pablo buenos ejemplos: la idea de sustitución figura, por ejemplo, en 1 Tes 5, 10; 1 Cor 1, 13; 8, 11; Rom 5, 8; etc. La idea de representación numinosa, en 1 Cor 15, 22; 2 Cor 5, 15; Rom 5, 18s.

La idea de representación es igualmente esencial en el campo semántico de la *expiación o del sacrificio expiatorio*. Puede aparecer en ambas formas. Sin embargo, este campo semántico no tiene su origen en el ámbito de la interacción social, sino en el culto. La expiación cultural mediante el sacrificio va encaminada a la cancelación de la culpa o, más exactamente, a remediar el mal que pesa sobre un individuo y su comunidad por un delito cometido. El pecado, según eso, no es simplemente una acción aislada o la transgresión de un orden jurídico, sino que engendra o desencadena directamente unas consecuencias negativas que permiten hablar de nexo acto-consecuencias (cf. *supra*, 14.3). La expiación es para el antiguo testamento un medio instituido por Dios para frenar o neutralizar este proceso negativo. Las instrucciones sobre el sacrificio expiatorio en Lev 4, 1-5, 13; 16 constituyen unos textos elocuentes al respecto. Estas instrucciones sobre los sacrificios se basan muy probablemente en la representación implícita, apoyada en la identificación. Is 53 ofrece otra perspectiva. Este texto singular del antiguo testamento transfiere quizá la idea de expiación, de raíces culturales, a la imagen del siervo de Dios doliente; pero se rige por la representación vicaria. En todo caso, median algunos siglos entre los textos del escrito sacerdotal del Lev (o los

cantos sobre el siervo de Dios) y el cristianismo primitivo, siglos en los que hubo muchos cambios incluso fundamentales en el ámbito cultural y religioso (cf. *supra*, 14.3). Por los demás, los griegos no estaban familiarizados con la concepción israelita del culto, y ellos eran los destinatarios de las cartas paulinas; y tampoco ellos habían mantenido sin cambios su idea del culto y de la expiación de la época prehomérica en el período postaugustano. Por último, la expiación cultural está marcada especialmente por la idea de la desgracia que acarrea el pecado o le es inherente. Tampoco en ese caso cabe suponer simplemente una concepción invariable. Lo cierto es que estamos mal informados sobre la idea de culto en la época paulina. Por eso recurrimos a textos como el de Lev en busca de unos esquemas clarificadores. Se impone, no obstante, la reserva y no podemos aplicar sin más a Pablo la idea de sacrificio reconstruida a partir de Lev. Dentro de estas medidas de cautela, parece claro que Pablo aplica expresamente la idea de sacrificio expiatorio a Cristo, especialmente en pasajes tan significativos como Rom 3, 24-26; 5, 9; 8, 3; pero no lo hace con exclusividad y sin alternativas, como se constata sobre todo en Rom 5, 1-11. Hay que señalar además la necesidad de examinar hasta qué punto coincide Pablo, a la luz del contexto, con la tradición que cita en sus escritos. En cualquier caso, la tradición aporta, por una parte, lo que encaja en el pensamiento de Pablo: dentro del esquema de sacrificio expiatorio, Pablo puede explicar cómo actúa Cristo con su muerte en favor de los hombres, destruyendo las secuelas del pecado. Por otra parte, el campo semántico no cubre el ideal básico del Apóstol. Por ejemplo, la idea de expiación no prevé que se puedan expiar otros pecados que los ya cometidos (cf. Rom 3, 25s); de ahí la necesidad de una expiación reiterada. Pero Cristo muere una vez para siempre; su muerte es válida incluso para el pecado aún no cometido. Además, Pablo no limita el valor expiatorio de Cristo a la vida terrena; el destino de Cristo garantiza una vida eterna después de la muerte.

En las cartas posteriores a 1 Tes, el campo semántico de la *justificación* constituye, junto con el de la reconciliación, uno de los modos expresivos capitales del Apóstol. Nos hemos referido ya a él en diversos lugares (cf. *supra*, 11.3; 11.4; 12.4; 13.4); por eso lo abordamos aquí brevemente a pesar de la importancia de estos

textos. Hemos visto que ese lenguaje deriva de dos campos expresivos diferentes: la nueva constitución sacramental del hombre y las sentencias judiciales pronunciadas desde el trono y desde los tribunales en el mundo antiguo. En el primer caso se trata de la inclusión sacramental de cada cristiano en el área de influencia del Salvador por antonomasia, Cristo; en esta óptica caben diversas interpretaciones de la obra salvadora de Cristo en la medida en que expliquen hasta qué punto Cristo es el nuevo soporte del destino de la humanidad. El segundo caso habla de la demostración de benevolencia del soberano en forma de absolución firme del culpable que debía ser condenado de acuerdo con la ley. La sección Rom 3, 21-4, 25 muestra cómo Pablo hace suya esta visión: todo depende del libre compromiso de Dios para el perdón (3, 24; 4, 4; 5, 2) del pecador, y de la adhesión del hombre (4, 20) a esta oferta. Por tratarse de una oferta tan insólita hecha al hombre culpable, Dios acredita su fidelidad mediante la muerte de Jesucristo («en demostración de su justicia», es decir, de su fidelidad, 3, 26; cf. también 5, 8: Dios «demuestra el amor que nos tiene»). La muerte de Jesús no aparece, pues, primariamente en un horizonte dominado por la pregunta sobre el modo de cumplir la ley ante ese acto de benevolencia por parte de Dios. Rom 3, 23-26 (al igual que 4, 25; 5, 1-11) no hace ninguna referencia a la ley; pero habla del Dios que es justo (es decir, fiel en su entrega al hombre a pesar de la culpa de éste) y que hace justo al hombre (3, 26).

Los campos semánticos han mostrado la riqueza de las posibilidades paulinas para elaborar el esquema soteriológico fundamental de su predicación cristológica. Hemos visto también los límites de los distintos usos del campo verbal. En Rom 5, 20s hay un intento paulino de fijar una idea fundamental en esta pluralidad: «Así, mientras el pecado reinaba dando muerte, la gracia reina en virtud de la justicia que acaba en vida eterna por Jesucristo, nuestro Señor».

5. *El creyente, el Espíritu y la vida*

El hombre conoce su condición pecadora (cf. 14.3) gracias al mensaje de la misión cristiana primitiva, que ante el castigo es-

catológico de Dios que a todos amenaza, ofrece el evangelio de Jesucristo (cf. 14.4) para evitar ese castigo (cf. 1 Tes 1, 9s; Rom 5, 9). Cuando alguien acoge este mensaje, se dice que ha llegado a la fe (Rom 10, 14; 13, 11; 1 Cor 15, 11; Gál 2, 16; etc.). El mensaje mismo aparece a veces designado como fe, es decir, como predicación de la fe (Gál 1, 23; 3, 5.23.25). A aquellos que han llegado a la fe llama Pablo simplemente creyentes (Gál 3, 22; 1 Tes 1, 7; 2, 10.13). Se refiere con este término a la comunidad o a los cristianos en general (cf. Gál 6, 10).

Las raíces decisivas de este vocabulario en Pablo apuntan a Antioquía y se pueden encontrar en la teología de la elección representada por 1 Tes (cf. *supra*, 6.2). Es seguro que los fundamentos de este lenguaje se encuentran en buena parte en el judaísmo helenístico de la diáspora. En cualquier caso, su uso central y frecuente en el cristianismo primitivo resulta tan nuevo como el giro cristológico de la fe. Así lo vieron también el cristianismo primitivo (Gál 1, 23) y Pablo (Gál 3, 23) al referirse a la fe cristiana con el término «fe» sin más, sin temor a confusiones; y en la fórmula fe, amor, esperanza, tampoco vieron motivo para más especificaciones (cf. *supra*, 6.2). Este extremo se corresponde con lo que sucede en el helenismo: no es frecuente el uso religioso de los términos «creer» y «fe», y tal uso suele restringirse al ámbito del oráculo: se confía en la palabra de los dioses y se cree en ellos. En todo caso, la palabra nunca fue en el entorno religioso del helenismo una palabra esencial de automanifestación e invitación. Sólo el cristianismo difundido más allá de Palestina hace de la fe un concepto esencial. Pablo participó sin duda de forma especial en esta evolución.

Para precisar lo que es la fe para Pablo, conviene tener presente el entorno semántico en que él habla de la misma. Hemos dicho ya que la fe es la respuesta deseada del hombre al mensaje de la misión cristiana. Este mensaje es un acto de elección escatológico por el que Dios, a través de mensajeros como Pablo (2 Cor 5, 20), invita a los hombres a asociarse a Cristo inmediatamente antes del inminente juicio final, para que, en lugar de sucumbir a la ira divina, obtengan la salvación (cf. *supra*, 6.2). La fe nace, pues, sobre la base de esta proclamación (Rom 10, 14). Como esta proclamación pretende librar al hombre del castigo di-

vino, la fe tiene carácter soteriológico; hace participar en la salvación final. El creyente no se limita a poner su confianza en un ser numinoso para un caso concreto y por tiempo limitado —como ocurre con el oráculo o el milagro—, sino que entabla una relación con Dios definitiva y total, relación de la que depende su destino último y permanente, su salvación final.

El anuncio del evangelio se produce bajo la influencia del Espíritu (1 Tes 1, 5), y por eso la fe es efecto de esta fuerza de la palabra (Rom 1, 16; 1 Cor 2, 5). El mensaje se llama anuncio de la fe porque hace germinar la fe (Rom 10, 8.14s.17). La fe es fruto del Espíritu (Gál 5, 22; cf. 3, 2.14.22). El Espíritu realiza signos y prodigios (Rom 15, 19; 2 Cor 12, 12); pero el Apóstol no atribuye nunca una gran relevancia a estas manifestaciones en orden a la fe. Reitera la vinculación de ésta al evangelio, porque sólo el contenido de éste, que es la figura central escatológica de Jesucristo (cf. 14.4), puede crear esa relación total con Dios en que consiste la fe. Si la fe busca la totalidad y lo definitivo, su objeto de referencia tendrá que ser capaz de crear esa relación. En este contexto encuentra sentido la expresión «obediencia de fe» (Rom 1, 5; 16, 19; cf. Rom 10, 3.16; 15, 18; 2 Cor 9, 13); es una variante de la idea básica de 2 Cor 10, 5 según la cual Pablo quiere someter todo pensamiento a la obediencia de Cristo. La fe es, pues, obediencia en el sentido de que realiza lo que Cristo pide. La fe es obediencia porque responde a la invitación: «¡Reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 20), y no se resiste a la reconciliación. El obediente no es en este caso un cumplidor de órdenes, sino alguien que responde por haber conocido el don de Dios manifestado en Cristo.

Esto lleva a determinadas conclusiones sobre los objetos de la fe. La fe es lo que es porque viene de Cristo. Por eso es Cristo el punto de referencia nuevo y decisivo para la fe (Rom 10, 14; Gál 2, 16.20; Flp 1, 29; 3, 9; etc.). Dios también aparece, obviamente, como objeto de fe (1 Tes 1, 8; etc.), porque es aquel que actúa en Cristo en favor de los hombres. Hay que señalar que los textos presentan como contenido de la fe fórmulas tradicionales sobre el acontecimiento de Cristo (1 Tes 4, 14; 1 Cor 15, 1ss; Rom 10, 9s; etc.). Así pues, Cristo en tanto que está acreditado por su trayectoria vital es objeto de fe. Esta referencia histórica

de la fe pone de manifiesto que Pablo no interpreta la fe primariamente en sentido psicológico (fe como sentimiento), sino que la vincula esencialmente a la «confesión»; así, en Rom 10, 9 creer y confesar o hacer profesión de fe corren paralelos. En cualquier caso, sería un error entender la fe como un asentimiento racional a los artículos de un credo. La fe es una vinculación a la obra y a las promesas de Dios en Cristo que afecta a toda la persona (Rom 4, 20).

Por eso, la fe posee una vertiente existencial e histórica que cabe aclarar con tres indicaciones. En primer lugar, la fe se refuerza mediante el intercambio de dones espirituales (Rom 1, 11s); pero puede ser deficiente (1 Tes 3, 10). Puede haber una fe débil (Rom 4, 19; 14, 1; cf. 1 Cor 8, 7.11). Dios reparte su cupo de fe a cada uno (Rom 12, 3); esto es así porque la fe es un asunto del «corazón» (cf. Rom 10, 9s), y su núcleo, que es la convicción de que ninguno que crea en Cristo quedará defraudado (Rom 10, 11), no siempre se mantiene con igual intensidad y fuerza (1 Tes 3, 13). En segundo lugar, esta dimensión existencial de la fe aparece además en otra perspectiva. No es un azar que ya el cristianismo antioqueno formase la expresión triádica fe-amor-esperanza que Pablo suele emplear para caracterizar la vida cristiana (cf. *supra*, 6.2 y 12.3). Esa expresión pone en claro que la fe incita al amor activo (cf. *infra*, 14.7) y aparece como fundamentación de la esperanza (cf. *infra*, 14.8). Sin amor y esperanza, la fe no es «nada» (1 Cor 13, 2; Rom 8, 38s), aunque sea la fe la que salva (Rom 1, 16s; 4, 2-5; etc.). «Todo (!) lo que no procede de la fe es pecado» (Rom 14, 23). Es un principio vital de la fe la necesidad de ser activa (cf. Gál 5, 5s). Pablo, en fin, hace en 1 Cor 13, 8-13 una observación que afecta a la limitación histórica de la fe: la consumación final convierte la fe en visión. Entonces pierde su relevancia. La fe es una relación con Cristo en las condiciones del mundo presente.

Lo dicho sobre la idea paulina de la fe no permite distinguir suficientemente entre el cristianismo primitivo y Pablo. La distinción resulta más neta si se indaga el contexto en el que se producen la mayoría de las afirmaciones de Pablo sobre la fe. Las encontramos en Rom 3, 21-5, 11; 9, 30-10, 21; Gál 3, 1-4, 7 y en Flp 3. Son, pues, los textos que al hilo del mensaje paulino

sobre la justificación asocian fe y justicia entre sí, al tiempo que contraponen fe y obras. Nos hemos referido ya ampliamente a este tema (cf. *supra*, 11.4; 12.4; 13.4). La exclusión de las obras en el proceso de justificación y la acentuación de la justicia como justicia de la fe es sin duda un resultado de la reflexión paulina sobre el don de la salvación.

Si la condición cristiana se caracteriza, según el cristianismo primitivo y según Pablo, por la «fe», Pablo y las comunidades cristianas, al ser preguntados por su diferencia respecto a las otras personas, remitirían sin duda, junto con la fe, a su experiencia del Espíritu. Desde el punto de vista histórico hay que recordar que desde el acontecimiento pascual originario, fundador de la Iglesia, con sus múltiples experiencias extáticas, las comunidades de la misión cristiana primitiva vivieron bajo los efectos del Espíritu a través del anuncio del evangelio (1 Tes 1, 4-7; Gál 3, 1-5), del bautismo y de la cena del Señor (1 Cor 10, 1-4; 12, 13), y del culto en general (1 Cor 12-14). Las comunidades y los cristianos individuales eran guiados por el Espíritu (1 Tes 4, 8s; 1 Cor 1, 7; 3, 16; 6, 19s). Esta afirmación no es una mera tesis teológica tardía para dar a entender que la experiencia religiosa es de origen divino o que la fuerza avasalladora del evangelio deriva del poder persuasivo de la palabra. Hay indicios claros de que el Espíritu se vivió concretamente como un don de Dios. Pablo aleccionó en este sentido a los gálatas en una situación difícil (Gál 3, 1-5). Se remite a la fuerza de la palabra (1 Tes 1, 5; 1 Cor 2, 5; Rom 1, 16) y a signos y prodigios que la acompañan (2 Cor 12, 12; Rom 15, 19). Teme que los de fuera reciban una impresión de desfreno en las celebraciones corintias (1 Cor 14, 23), y sabe que las imprevisibles manifestaciones espontáneas del Espíritu (profecía, glosolalia) que se producen en las asambleas litúrgicas pueden y deben regularse, mas no prohibirse totalmente (1 Cor 14; 1 Tes 5, 19). Aunque no todas las comunidades poseían las experiencias desbordantes de los corintios, queda claro que las comunidades del cristianismo primitivo, incluidas las de la misión paulina, eran comunidades carismáticas.

Partiendo de estas experiencias hay que preguntar cómo se entendió e interpretó el fenómeno del Espíritu. La idea capital para Pablo es sin duda que el Espíritu es el Cristo presente en el evan-

gelio y que por eso posee esa fuerza de convicción que mueve a abrazar la fe (Rom 1, 16; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 17; Gál 4, 6). De ahí que el mensaje de Cristo y el Espíritu sean signos del tiempo final (2 Cor 5, 5; 6, 1s; Rom 8, 23). Con la venida del Espíritu se han cumplido escatológicamente la promesa hecha a Abraham (Gál 3s) y el anuncio profético de Ez 36, 27 (1 Tes 4, 8). Bajo la acción del Espíritu, la comunidad escatológica y los dones espirituales que se manifiestan en ella hacen presente la salvación futura (Rom 8, 23; 2 Cor 5, 5 y 1 Cor 12-14). El Espíritu comunica directamente con Dios (Rom 8, 14-17; 1 Cor 2, 10-12; Gál 4, 6s) y hace retornar a Cristo (1 Cor 12, 1-3). Provoca una nueva visión de la comunidad cristiana como una unidad fraterna (1 Cor 12). Induce a una vida que agrada a Dios, transformando a los creyentes desde dentro y orientándolos al amor (Gál 5, 25; 1 Tes 4, 8s). Es evidente que Pablo margina los fenómenos extáticos (cf. 1 Cor 14; 2 Cor 12) y utiliza teológicamente la experiencia del Espíritu describiendo con ella la presencia de Cristo como fuerza que cambia a los creyentes desde dentro. El Espíritu es una nota permanente de la vida cristiana y no un sentimiento especial que arrebata en determinados momentos: «vivir en la fe» (Gál 2, 20) y «vivir en el Espíritu» (Gál 5, 25) son dos expresiones de la misma realidad. Así pues, los cambios espirituales a los que Pablo hace referencia deben reflejar el nivel de fe del cristiano. La intensidad con que el evangelio se apodera del hombre integral y lo conduce a la fe, debe corresponderse con las afirmaciones de Pablo sobre la transformación espiritual de los cristianos por medio del Espíritu.

Estas ideas paulinas, además de permitir una determinada visión de la fe, se deben entender como la correspondencia positiva de la calificación negativa del hombre como pecador (cf. *supra*, 14.3). Esas afirmaciones vienen a ser la contraprueba de la descripción del estado de pecado. La radicalidad con que Pablo declara pecadores a todos los seres humanos debe tener su correspondencia en el diseño de lo nuevo. Al mismo tiempo, el diseño del cambio espiritual del hombre se complementa con la descripción de la salvación centrada en Cristo (cf. *supra*, 14.4). Ahora bien, una simple ojeada al cuadro de las afirmaciones de Pablo hace ver que también en este caso utiliza un lenguaje variado. Es-

to no sorprende ya al que ha hecho observaciones parecidas en otros pasajes del Apóstol: además del lenguaje terminológicamente fijo, Pablo puede utilizar, incluso en temas capitales como la interpretación de la muerte de Jesús (cf. *supra*, 13.4; 14.4) o la descripción del acercamiento salvífico de Dios al hombre (cf. 14.4) numerosas posibilidades lingüísticas. Y Pablo no se limita a aplicar esos modos lingüísticos alternativa o sucesivamente, sino que a veces los hilvana para la conformación de un mismo contexto. Lo que vamos a analizar ahora en dos secciones —primero desde la perspectiva básica del nuevo orden en las relaciones del hombre y después desde los cambios producidos en el hombre mismo— aparece a menudo entremezclado en los textos paulinos.

Las afirmaciones sobre el nuevo orden en las relaciones del hombre utilizan, sobre todo, el lenguaje de la elección (cf. *supra*, 6.2). Una de las ideas decisivas a este respecto es que el hombre abocado a la ira y a la muerte ha recibido, con la salvación, la promesa de un nuevo destino final: está llamado a «alcanzar la salvación» (1 Tes 5, 9s). La elección escatológica supone una nueva meta, expresada a menudo con la preposición «para» (1 Tes 2, 19; 5, 23s; 1 Cor 1, 9; 9, 24.26; Flp 3, 14). Pablo describe el camino del cristiano hacia esta meta con la imagen de la carrera competitiva en el estadio (1 Cor 9, 24-27; Flp 3, 12-16). Rechaza expresamente las metas antiguas como criterios para la comprensión global de la vida (Flp 3, 13).

Esto lleva a esas afirmaciones que presentan la situación de cambio radical en la vida del cristiano con el esquema antagónico del «antes» y el «ahora», desdeñando lo antiguo y contraponiéndole el nuevo estado de salvación: bajo la acción santificadora del evangelio y del Espíritu, los pecadores se hacen santos (1 Cor 6, 9-11); los injustos, justos (1 Cor 6, 1.11); los borrachos, sobrios (1 Tes 5, 7s); los durmientes, despiertos (1 Tes 5, 6s); los carnales, espirituales (1 Cor 2, 13s; 3, 1-3; Gál 5, 17; 6, 1). De la comunidad de los perdidos pasan a la comunidad de los salvados (2 Cor 2, 15; 4, 3), de la impureza a la santidad (1 Tes 5, 4s), de la desesperanza al gozo (1 Tes 4, 13; Rom 14, 17; 15, 13), de ser gente degradada a ser hijos de Dios sin tacha (Flp 2, 15). En estos casos se contraponen unos ámbitos a otros y se hacen descripciones generales de grupos humanos. Se trata sin duda

de algo típico en la primera misión, cuando se acreditaba lo nuevo mediante antagonismos y contrastes. No se vive en un mundo cristiano, y es preciso tomar una nueva orientación de profundas consecuencias. El que llega a la fe realiza ese cambio, el incrédulo (1 Cor 6, 6; 7, 12.14; 10, 27; 14, 23s) se hace creyente y experimenta su nuevo comienzo como contraste entre el antes y el ahora.

Esto se relaciona en parte con los enunciados que describen el cambio de dueño y señor. Prevalecen aquí las referencias a la vida del hombre como un servicio (Rom 6, 6; 7, 6. 25; 14, 18; Gál 4, 8s; 1 Tes 1, 9) y a su vida bajo un poder (Rom 6, 14s) que reina sobre él (Rom 6, 12.14). Pablo puede describir en términos formalmente idénticos el estado antiguo y el nuevo (por ejemplo, Gál 4, 8s; 1 Tes 1, 9); pero suele calificar uno y otro estado de forma que el contenido de la nueva relación aparece en otra perspectiva: la nueva relación no es ya de esclavitud sino de libertad (Rom 6, 20-22; Gál 4, 3-7; 5, 1.13). Los cristianos no recibieron el espíritu de esclavos sino de hijos (Rom 8, 15). El servicio de la muerte contrasta con el servicio del Espíritu (2 Cor 3, 7s).

El Apóstol caracteriza a veces lo viejo y lo nuevo con el lenguaje de la relación comunitaria; la comunidad conyugal y las relaciones de parentesco aparecen a menudo en el trasfondo como campos metafóricos. Hubo un tiempo en que los corintios se sentían arrebatados hacia los dioses (1 Cor 12, 2). Se puede tratar de agradar al Señor o a una mujer (1 Cor 7, 32-34; 1 Tes 4, 1); uno puede unirse a una prostituta o al Señor (1 Cor 6, 16s). Como el hombre y la mujer forman un solo cuerpo (1 Cor 6, 16), también los fieles con Cristo (Gál 3, 28), aunque de un modo espiritual (1 Cor 6, 17). El creyente pertenece a Cristo como la mujer pertenece a su marido (Rom 7, 3s). Ser cristiano, además, comporta una filiación (Gál 4, 5s; Rom 8, 14.16). Los cristianos son hijos de la luz y del día (1 Tes 5, 5), son hijos de Dios (Rom 8, 16; Flp 2, 15). Por eso son hermanos unos de otros (1 Tes 1, 4; 1 Cor 6, 5-8; etc.). La relación comunitaria se expresa en términos más generales cuando la relación personal se indica en genitivo o en dativo reflexivo: «Ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí; pues si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor» (Rom 14, 7s). Todo es de los

corintios, pero ellos «son de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 21-23). El cristiano murió a la ley para vivir de cara a Dios (Gál 2, 19); murió al pecado y vive para Dios en Jesucristo (Rom 6, 10s). Está bien claro lo que Pablo quiere destacar con este lenguaje: la vertiente personal de la nueva relación con Dios y con Cristo.

Finalmente, Pablo concibe lo nuevo como un cambio de un estado o un espacio a otro. Los tesalonicenses no viven ya en tinieblas (1 Tes 5, 4). Los cristianos seguirían en sus pecados si Cristo no hubiera resucitado (1 Cor 15, 17); un día vivían en la carne, en la existencia pecadora (Rom 7, 5); pero los cristianos viven ahora en la gracia de Cristo (Gál 1, 6), en la fe (Gál 2, 20), sobre todo en Cristo (Gál 3, 28; 2 Cor 5, 17 etc.), también en el amor (1 Cor 16, 14; cf. 1 Cor 4, 21). Hay que señalar, en cualquier caso, que tales afirmaciones son muy escasas, salvo alguna excepción. La fórmula predominante es «en Cristo».

Para expresar los cambios producidos con la transformación del hombre, el simbolismo del vestido es un modo expresivo que se sitúa formalmente entre los dos grupos de enunciados. Hay que recordar, sin embargo, que el vestido no significa en este caso la apariencia externa, sino que alguien es lo que viste o lleva. El cristiano se arma de la coraza de la fe y del amor, y del casco de la esperanza de salvación; es decir, vive como quien posee la fe, el amor y la esperanza como su ser esencial (1 Tes 5, 8). En el bautismo se revistió de Cristo (Gál 3, 27); por eso es hijo de Dios (3, 26); y Pablo puede exhortar a revestirse en su vida del Señor Jesús y a pertrecharse de las armas de la luz (Rom 13, 12-14), esto es, a realizar lo que ha llegado a ser.

Si los cristianos viven en el Espíritu y en Cristo, cabe también afirmar, a la inversa, que Cristo está en el creyente (Gál 2, 20; Rom 8, 10) o que el Espíritu habita en él (Rom 8, 9.11). Los cristianos deben caminar en el amor, porque el amor de Dios inundó sus corazones (Rom 5, 5). Exterior e interior, la morada y el morador son, pues, intercambiables. Esto es posible porque el Espíritu está en el creyentes y obra como impulsor de la comunidad. Así, Pablo recuerda a los corintios que son en comunidad el templo de Dios y del Espíritu de Dios (1 Cor 3, 16s). También lo es cada cristiano en particular (1 Cor 6, 19). En la cena del Señor,

los miembros de la comunidad participan de Cristo, el manjar espiritual (1 Cor 10, 14-17; cf. 10, 1-4), y en el bautismo se hacen miembros del cuerpo de Cristo (Rom 12, 3ss; 1 Cor 12).

Pablo concibe el ser y la vida del cristiano como un proceso de transformación. Cristo debe tomar forma en el creyente (Gál 4, 19), y el creyente que ha experimentado la misericordia de Dios debe vivir en un cambio constante de mentalidad (Rom 12, 1s). 2 Cor 3, 18-4, 6 es más explícito: la gloria del Señor manifestada en el evangelio por la acción del Espíritu se refleja en los cristianos. Así se van éstos transformando de una gloria (la del Señor) a la otra. El reflejo de la gloria de Cristo produce, pues, una transformación unificadora. Pablo describe este proceso en un segundo paso: Cristo es la imagen de Dios; por eso participa en su gloria. La gloria de Cristo está presente en el evangelio. Brilla en él y su brillo es visible. Resplandece en los corazones de los creyentes, que son como la sede de la percepción interna. Los creyentes, al ver el rostro de Cristo, conocen la gloria de Dios. De ese modo se manifiesta Dios mismo por medio de Cristo en el creyente, y éste se convierte en hombre nuevo. Todo este proceso de revelación, en efecto, es interpretado como el día de la creación en el que Dios hizo irradiar la luz desde las tinieblas. Estas afirmaciones extremadamente triunfalistas que, sobre la base del reflejo y de la visión —imágenes muy greco-helenísticas—, hablan de una transformación en el objeto intuido, quedan matizadas con la teología de la cruz, presente en la carta (cf. *supra*, 8:4), y resultan más accesibles en su intención enunciativa si se entienden a la luz de 2 Cor 5, 14ss; Rom 5, 5ss, es decir, si el amor llena de contenido las afirmaciones sobre la gloria.

Lo que Pablo dice con la imagen de Cristo que se graba en el hombre y lo transforma, puede expresarlo también con el concepto de conformación o asimilación del destino de Jesucristo. La idea fundamental es que el hombre debe asimilar ahora la muerte de Cristo, y en la consumación final asimilará la glorificación del Señor. Pablo toma esta idea de una determinada concepción del bautismo que subyace en Rom 6: el bautismo es una evocación sacramental de la muerte y resurrección de Jesús. En el bautismo, el cristiano muere y resucita con Cristo. O también: el hombre viejo muere, y el nuevo nace del bautismo. Pablo introduce dos modifi-

caciones: no sólo el acto bautismal, sino toda la vida del cristiano es un proceso de vida y muerte; además, el morir no pertenece exclusivamente a la fase de la vida terrena, ni el resucitar a la fase de la vida eterna. El cristiano murió con Cristo (Rom 6, 8), asimiló su muerte y fue sepultado con él (Rom 6, 4s). El cristiano es crucificado con Cristo (Gál 2, 19), como suele decir Pablo en el lenguaje de la teología de la cruz (cf. *supra*, 8.2). Por eso realiza a lo largo de su vida la «comunidad con los sufrimientos» de Cristo, asimilando su muerte (Flp 3, 10; cf. *supra*, 8.4; 8.5). Espera también en Cristo, «el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3, 21; cf. Rom 8, 17). La figura escatológica de Cristo es, pues, el modelo cuyo destino de muerte y resurrección conforma ahora y después la vida de aquellos que pertenecen a Cristo. Pablo dedica especial atención a ese aspecto del proceso transformador que marca el tránsito de la vida terrena a la vida celestial (1 Cor 15, 35ss; 2 Cor 5, 1-10).

Pablo, en fin, puede hablar de una nueva identidad de los cristianos. Como el tránsito de esta vida a la vida futura pasa por un punto cero y un corte cuya continuidad sólo Dios garantiza (1 Cor 15, 31ss), la recepción del evangelio aparece también como un corte. Los cristianos han muerto al pecado, a la ley, al mundo (Rom 6, 11; 7, 6; Gál 6, 14). Pablo da una expresión extrema a estas ideas: como antes era el pecado y no el yo del hombre el que regía a éste (Rom 7, 20), así puede decir ahora el cristiano: «no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2, 20). Si antes el pecado era un «yo» rival del hombre, ahora éste posee a Cristo como un nuevo «yo». El pecado es un yo extraño que mata, mientras que Cristo es aquel que se sacrificó por amor y trae la justicia y la vida (Gál 2, 20s).

A la luz de estas tesis paulinas que describen la transformación espiritual del hombre, hay que decir que, dejando aparte a los discípulos paulinos de Ef y de Col, el cristianismo primitivo no ofrece unas ideas tan polifacéticas y radicales sobre el cambio del hombre bajo la acción del evangelio y del Espíritu. Esta peculiaridad paulina tiene su correspondencia en el juicio extremado (sin parangón en el resto del cristianismo primitivo) que emite sobre el pecador (cf. *supra*, 14.3). Pablo traspone así el tema del triunfo de la gracia divina a la realidad antropológica.

6. La comunidad escatológica

El evangelio va dirigido al individuo, y la fe es la respuesta del individuo. Este, de pecador que era se hace justo. Pablo no contempla los bautizos colectivos de clanes familiares como objetivo de su misión: en una pareja puede haber un cónyuge cristiano y otro no cristiano (1 Cor 7, 12-16). Filemón cuenta con paganos entre sus domésticos (por ejemplo, Onésimo; cf. Flm 10s). El Apóstol espera, desde luego, que el cónyuge cristiano convenza al otro a base de paciencia (1 Cor 7, 16) y que los dos cónyuges confiesen a Cristo (Rom 16, 3.7); pero el evangelio supone una decisión individual. Y el que ha llegado a la fe por decisión personal debe hacerse bautizar. El bautismo no se limita a hacer del hombre viejo un hombre nuevo, sino que incorpora el hombre al «cuerpo de Cristo», a la Iglesia (1 Cor 12, 12s.27). Pablo, además de reunir discípulos, funda comunidades de misión. No enseña una filosofía ni una forma de vida que cada cual pueda apropiarse libremente en cualquier parte. Su evangelio se dirige al pecador, amenazado por el juicio inminente, para integrarlo en la comunidad elegida que el Señor salvará cuando venga (1 Tes 4, 17; 5, 10).

El Espíritu es dado personalmente a cada cristiano; pero existe una comunión en el Espíritu (Flp 2, 1). Cada cual es estrictamente personal en la fe, pero Pablo habla de una comunión en la fe (Flm 6). Los cristianos son llamados a una comunión con el Hijo (1 Cor 1, 9) y esa comunión se realiza en la comunidad de Dios, sobre todo en la celebración cultual (1 Cor 12-14) y en la cena del Señor (1 Cor 10, 16), pero también en todas las otras manifestaciones de la vida de la comunidad. Cristo vive en cada creyente, y el cristiano vive con todos los cristianos en Cristo, como el Espíritu habita en el hombre y el hombre en el Espíritu. El cristiano posee una nueva identidad y es uno en Cristo junto con todos los creyentes (cf. *supra*, 14.5). Los carismas que distribuye el Espíritu son individualmente diferentes, pero todos están al servicio de la construcción de la misma comunidad (Rom 12; 1 Cor 12). Pablo se alegra del fortalecimiento mutuo de la fe que se producirá cuando él llegue a Roma (Rom 1, 12). El amor cristiano va dirigido, ante todo, a la comunidad y a su bien (Gál 6, 10).

La esperanza de los cristianos tiene por objeto la redención de los «hijos de Dios» (Rom 8, 16s). El fin que persigue Pablo cuando funda las comunidades es que todos los cristianos alaben a Dios en común (Rom 15, 6).

Si el mensaje misional sobre Jesucristo tiene por objeto la fundación y el desarrollo de las comunidades, interesa saber lo que el Apóstol dice de la comunidad cristiana. Pero el Apóstol no ha desarrollado nunca como tema aparte su noción de la Iglesia. Escribiremos a sus comunidades dando por supuesto que existe en ellas tanto la experiencia y la formación de la comunidad bajo la acción del evangelio y del Espíritu como también, por lo general, la existencia de una unanimidad entre él y las comunidades en lo concerniente a la noción de lo que es la Iglesia. No necesita decir nada nuevo sobre ello. No resulta fácil establecer las líneas de este consenso, aunque un escrito tan breve como 1 Tes ofrezca ya datos decisivos (cf. *supra*, 6.2). La posición paulina aparece de un modo más directo cuando tiene que precisar polémicamente una idea teológica que afecta a la concepción de la Iglesia. Es lo que ocurre sobre todo en la correspondencia corintia (cf. *supra*, 8.2), donde Pablo tiene que poner coto al entusiasmo con su visión de la Iglesia para frenar las fuerzas centrífugas del entusiasmo religioso. Subraya la unidad en la variedad de los dones espirituales y recurre para ello al concepto de «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12). Este concepto reaparece más tarde (Rom 12) sin un motivo circunstancial como un concepto capital especialmente idóneo para expresar la esencia y la vida interna de la comunidad. El enfrentamiento polémico se repite en Gál (cf. *supra*, 11.4), donde el Apóstol destaca frente al sector judaizante, con su esquema genealógico de la historia de la salvación, su visión especial de la Iglesia como comunidad heredera de Abrahán, visión basada en el Espíritu y en la fe.

En cualquier caso, el Apóstol desarrolla su noción de la Iglesia partiendo de cada comunidad, con su celebración cultural y su vida concreta. Allí donde actúan el evangelio y el Espíritu, donde hay celebración cultural y se da el amor fraterno, aparece la Iglesia. Pablo no hace ninguna distinción lingüística entre la comunidad local y una Iglesia universal. Sea que hable de los santos, de los creyentes o de la Iglesia, del cuerpo de Cristo o de la des-

endencia de Abrahán, se refiere siempre a la comunidad destinataria de la carta y a la vez, con frecuencia, a toda la Iglesia. Nunca presenta a la comunidad local como una representación particular de la Iglesia universal. Tampoco considera el conjunto de las comunidades como una suma de todas las comunidades locales. No es casual que Pablo envíe cartas circunstanciales a determinadas comunidades; es la consecuencia del anuncio del evangelio como punto de partida: allí donde Dios llama por medio del evangelio y el Cristo anunciado es acogido con fe, está la Iglesia. Lo universal que se concreta en cada comunidad eclesial no es, pues, la Iglesia, sino el Cristo que actúa en el evangelio. Por eso, a la inversa, las comunidades locales no pueden abstraerse en una sola Iglesia. Es obvio que las comunidades locales no existen aisladas, sino que todas dependen del mismo evangelio y del mismo Espíritu que obra en Jerusalén, en Galacia, en Corinto y en Roma. Y donde ambos están presentes, allí está el núcleo de la Iglesia. Pablo no necesita distinguir terminológicamente entre comunidad (local) e Iglesia (total), como nosotros solemos hacer en nuestra tradición lingüística. Cada comunidad en sí y todas las comunidades en común son comunidad e Iglesia porque, y en tanto que, los bienes de la salvación están presentes en ellas.

El bautismo tampoco es la acogida en una comunidad local: Priscila y Aquila, después de su expulsión de Roma, no vuelven a ser bautizados en Corinto (cf. *supra*, 2). El bautismo incorpora a Cristo y hace vivir «en Cristo», crea la unidad de todos los cristianos con Cristo (Gál 3, 26-28). Es, pues, una realidad supracomunitaria. El que se hizo cristiano en Asia puede compartir en Roma la vida comunitaria, incluida la cena del Señor (cf. Rom 16, 5). La fórmula «en Cristo» o «en el Señor» no se refiere a una comunidad local, sino que es la vocación de todos los cristianos. Es obvio que hay en todas las comunidades unas tradiciones (cf. 1 Cor 11, 23ss; 15, 1ss), himnos (cf. Flp 2, 6ss), elementos culturales (cf. *supra*, 9.4) y exhortaciones comunes basadas en la profesión de fe (por ejemplo, 1 Tes 4, 1ss; Rom 12-13). El «nosotros» eclesial que Pablo emplea en 1 Tes 4, 13ss; Gál 3, 23ss; Rom 6-8; etc. se refiere a la comunidad destinataria y vale, sin embargo, para todos los cristianos. La esperanza de vivir siempre con el Señor (1 Tes 5, 10) y de ser transformados en su gloria

(Flp 3, 21) es el lazo de unión de todos los cristianos. Ellos, des-parramados ahora en comunidades por todo el mundo helenístico-romano, son los elegidos para el día del Señor. Así, cada comunidad es plenamente Iglesia, y al estar «en Cristo» vive en comunión con todas las otras comunidades, que son igualmente Iglesia.

Se ha dicho a menudo que Pablo mostró escaso interés por las estructuras de las comunidades locales y del conjunto de la cristiandad. Este juicio está justificado si se piensa concretamente en unos cargos locales fijos (presidentes de comunidad, como en una sinagoga), en un canon de escritos cristianos reconocidos aparte del antiguo testamento, en un culto relativamente organizado o en creaciones institucionales de tipo supracomunitario, como los sínodos y los obispos regionales. Pero derivar de ahí la tesis de que esas comunidades eran puramente carismáticas y que las estructuras institucionales aparecieron más tarde, supone una falsa antítesis entre Espíritu e institución. Aunque Pablo no posee un esquema institucional en el sentido descrito, dio no obstante a sus comunidades una determinada estructura, y su pensamiento se mueve a un nivel supracomunitario.

En cualquier caso, Pablo da mucha importancia a la unidad y al consenso en cada comunidad concreta (cf. Rom 15, 6; 1 Cor 3, 1-5; 11, 16; 14, 1ss). Y en caso de conflicto emplea un procedimiento solemne de expulsión de la Iglesia (1 Cor 5, 1ss). En lo concerniente a la vida de la Iglesia, cuidó especialmente tres aspectos. Organizó la Iglesia en comunidades domésticas (cf. *supra*, 9.1); creó así un marco institucional inspirado en la casa antigua y no tuvo necesidad de organizar algo nuevo. En segundo lugar, promovió la asamblea cultural como un encuentro de las comunidades domésticas (cf. *supra*, 9.4). Finalmente, favoreció el trato mutuo, destinado a la colaboración e integración de todos (cf. *supra*, 9.2). Para la solución de ciertos conflictos recurre a la asamblea plenaria de toda la comunidad (cf. *supra*, 9.4).

También en el plano de la Iglesia universal realizó una labor organizadora. Aquí abrió nuevos horizontes con la formación de una infraestructura (cf. *supra*, 7.4). Aunque no volvió a ensayar un consenso suprarregional, como intentó un día entre Antioquía y Jerusalén (cf. *supra*, 5.2), no se puede afirmar que hiciera vivir prácticamente a sus comunidades como nómadas y que sólo

defendiera en teoría la unidad del cristianismo. No tiene sentido buscar en Pablo un contraste entre la visión carismática del Espíritu y la estructura institucional. Hay que reconocer, no obstante, que las formas institucionales que surgieron posteriormente en la Iglesia diferían generalmente de las que Pablo había puesto en marcha.

Es obvio que Pablo no pensó en dotar a la Iglesia de una estructura permanente y firme que durase a lo largo de las generaciones, como le atribuye Hech 20, 17s; pero deseaba que sus comunidades se mantuvieran fieles al evangelio y a él mismo hasta la última venida del Señor, ya que ellos constituían su gloria ante Dios (cf. *supra*, 1.1). Ahí está sugerida la premisa teológica que preside la visión paulina de la Iglesia: ésta no se despliega a través de los tiempos y de las generaciones, sino que se realiza mediante la elección de Dios al final de los tiempos y de la historia. La Iglesia es una comunidad escatológica, en el sentido estricto de que vive de cara a la venida inminente de su Señor, para ser llevada definitivamente a la comunión con Cristo, su salvador. La Iglesia no es, pues, el pueblo de Dios en la tierra dentro de una historia que se expande en un futuro inabarcable. Por tanto, no debe conformar un mundo en sentido político y cultural. Se siente ya librada de este perverso mundo presente (Gál 1, 4) y anhela con el Espíritu de Dios el tiempo final (Rom 8, 23). Vive en una relativa distancia del mundo (1 Cor 7, 29-31) porque el fin de la historia se acerca (cf. *supra*, 9.3). Se alegra de la próxima venida de su Señor (Flp 4, 4s).

Hemos acotado así el entorno teológico donde se hace patente la visión paulina de la Iglesia como base del resto de sus doctrinas. Parece razonable considerar esta teología de la elección escatológica, que Pablo desarrolló ya ampliamente en 1 Tes (cf. *supra*, 6.2), como raíz de su visión de la Iglesia; y tomarla así como base del análisis. Como este lenguaje y esta teología aparecen también en la teología de la cruz y en el mensaje sobre la justificación, el material disponible es suficientemente amplio. En cualquier caso, el método de estudiar desde esta perspectiva teológica el lenguaje y el contenido de la visión paulina de la Iglesia es más prometedor que el de investigar las designaciones típicas de la comunidad en Pablo.

El que quiera seguir este método, no comenzará, como es habitual, con un análisis del concepto de Iglesia (*ekklesia*). Este término, en efecto, es ya prepaolino y también parapaolino y, sobre todo, no es indicio de un determinado esquema teológico (cf. *infra*). Para la teología paulina más antigua, es mucho más significativo el lenguaje de la elección, que marca la visión de la Iglesia. Es de origen veterotestamentario y judío; y la comunidad antioquena y Pablo lo conocen bien a través de la sinagoga helénística. Sin embargo, Antioquía y Pablo no emplean ese lenguaje para expresar una continuidad histórica con el pueblo de Abrahán. En primer lugar, la teología de la elección se alimenta de la oposición a la sinagoga y rivaliza con ella. En segundo lugar, sirve para expresar la nueva elección definitiva de todos los pueblos, elección que se rige por el evangelio anunciado al final de los tiempos y no se orienta en la fidelidad de Dios con Israel (cf. *supra*, 6.2). Pero, sobre todo, Pablo no emplea la terminología de Israel y del judaísmo sobre la elección histórica; no utiliza expresiones como «descendencia de Abrahán» o «pueblo de Israel», ni siquiera en sentido figurado. Más bien las descarta expresamente y recurre a un lenguaje religioso muy general para designar la acción de Dios con los hombres. A ese lenguaje pertenecen términos como elegidos de Dios (Rom 8, 33; cf. Rom 16, 13; de la escuela paulina: Col 3, 12; también 1 Pe 1, 1), llamados (Rom 1, 6s; 1 Cor 1, 2.24), santos (Rom 1, 7; 8, 27; 16, 15; 1 Cor 1, 2; 6, 2; Flp 1, 1) y amados de Dios (Rom 1, 7; 1 Tes 1, 4). Estas expresiones pueden acumularse y aparecen a veces en combinaciones características. Hacen referencia a la situación de la comunidad escatológica, siguiendo el ejemplo, entre otros, de la literatura judía (apocalíptica, Qumrán, literatura sapiencial). Son manifestación de la nueva conciencia de la comunidad cristiana y vienen a decir: los cristianos somos convocados ya ahora por medio del evangelio para formar la comunidad final que pronto vivirá por siempre con su Señor. Coinciden además en que son utilizadas generalmente en forma de interpelación. Por eso figuran a menudo en el encabezamiento de las cartas.

Pero el vocabulario de Pablo es más amplio. En primer lugar, a la serie hay que sumar una expresión más: la de «creyentes» (Rom 4, 11; 10, 4.11; 1 Tes 1, 7; 2, 10.13). En esta forma se tra-

ta de un neologismo cristiano (cf. *supra*, 14.5). En segundo lugar, ciertos fragmentos tradicionales como 1 Cor 1, 30; 6, 11; 1 Tes 4, 3.7s muestran que el sentido de los conceptos de elección se inspira también en la visión paleocristiana del bautismo, presente ya en 1 Tes como parte integrante de la teología de la elección (cf. 1 Tes 5, 4-10; cf. *supra*, 6.2). Habrá que examinar cómo ya la teología antioquena primitiva (cf. *supra*, 5.5) remodeló en sentido cristiano el lenguaje general sobre la elección tomado del judaísmo y lo llenó de su dinamismo. En tercer lugar, es significativo que el Apóstol dé a entender la mediación cristológica de la elección final con las expresiones «en el Señor» (Rom 16, 2; 1 Cor 11, 11; 1 Tes 3, 8; 4, 1; 5, 12) y «en Cristo» (Rom 8, 1; 1 Tes 1, 1; 2, 14; cf. *supra*, 14.4). «En Cristo» hace referencia en la mayoría de los pasajes (cf. *supra*, 14.5) a la Iglesia, y señala su vinculación absoluta e integral a Cristo. Por lo demás, los dos modos expresivos son formaciones lingüísticas nuevas, lo que demuestra una vez más que el lenguaje cristiano de la elección no se limita a retocar fórmulas tradicionales sino que contiene un vocabulario de nueva creación.

El uso eclesial de la fórmula «en Cristo» significa que en este «ámbito» obra el Espíritu de Cristo (Rom 8, 1s.9s). Es lógico que la realidad eclesial se exprese con enunciados sobre el Espíritu, y nos encontramos de hecho con formulaciones análogas, como «en el Espíritu» (1 Cor 12, 3.9; 2 Cor 6, 6; 1 Tes 1, 5). Es significativo además el considerar a la comunidad como templo del Espíritu santo por transferencia de conceptos culturales a la comunidad (1 Cor 3, 16s; cf. 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21). La posesión del Espíritu por parte de la comunidad es un signo de su elección. Ya los esenios se sentían templos de Dios por su conciencia especial de elección (cf. 1 QS 8, 4-8; 9, 3-6). Como hipótesis sugerente cabe indicar, además, que las metáforas de la Iglesia como cultivo y plantación de Dios (cf. 1 Cor 3, 5ss) se combinaban ya tradicionalmente con las metáforas del templo. Lo cierto es que en Qumrán aparecen en tal contexto (cf. 1 QS 5, 5s; 8, 5-11; 11, 7s).

Por último, la teología de la elección habla de Dios como Padre de la comunidad (1 Tes 1, 1.3; 3, 11.13; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; etc.), y de sus miembros como hermanos entre sí (cf. 1 Tes 1, 4; 5, 26s; 1 Cor 16, 11s.20; etc.). Estas designaciones de pa-

rentesco son objeto de una interpretación especial en Gál 4, 6; Rom 8, 14s.

La teología de la elección incluye el concepto de Iglesia (*ekklesia*), aplicado no sólo a las comunidades paulinas (1 Tes 1, 1) sino también a comunidades de Judea (1 Tes 2, 14; Gál 1, 22) o de Damasco (1 Cor 15, 9; Gál 1, 13; Flp 3, 6). Pablo puede referirse con este término a las comunidades del mundo pagano (Rom 16, 4), a todas las comunidades conjuntamente (1 Cor 7, 17) y a todas sus fundaciones (cf. 1 Cor 11, 16); puede referirse a las comunidades de una provincia (1 Cor 16, 1.19; 2 Cor 8, 1) y a las comunidades locales (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; 1 Tes 1, 1). Puede hablar de la comunidad o de la comunidad de Dios sin distinción (compárese 1 Cor 15, 9 con Flp 3, 6; 1 Cor 11, 18 con 11, 22; 1 Tes 2, 14 con Gál 1, 22). Es típico del Apóstol designar con la palabra *ekklesia* en singular la comunidad local y especialmente su asamblea de culto (cf., por ejemplo, 1 Cor 14, 12; 14, 19.23.28). Con el plural se refiere a varias comunidades, y es muy raro que el singular sirva para la designación de toda la Iglesia (cf., por ejemplo, 1 Cor 12, 28).

El uso de la palabra *ekklesia* no depende nunca de un contexto conceptual específico. No consta la existencia de un uso originario que diera lugar a la evolución posterior. Esto es aplicable especialmente a la expresión «Iglesia de Dios» (1 Cor 1, 2; 10, 32; 15, 9; 2 Cor 1, 1; Gál 1, 13). El intento de relacionar esa expresión con Dt 23, 2ss y con la interpretación escatológica de 1 QSa 2, 4; 1 QM 4, 10 (oferta final de Dios) es difícil de justificar, y más difícil aún es justificar el supuesto de que así se autodesignó la comunidad primitiva de Jerusalén. En efecto, los textos veterotestamentarios y judíos sólo presentan el singular, «comunidad de Dios», mientras que Pablo utiliza también el plural, «Iglesias de Dios», y puede hablar sin distinguir entre «comunidad(es)» y «comunidad(es) de Dios». Tampoco consta la existencia de ningún texto paulino en el que *ekklesia* sea la autodesignación de la comunidad primitiva.

La hipótesis más probable parece ser que el cristianismo primitivo segregó del uso corriente la palabra *ekklesia*, término político común que designaba cualquier tipo de reunión o asamblea (cf. en el nuevo testamento Hech 19, 32.39s). Es lo que mejor ex-

plicaría por qué el término no posee un contexto específicamente teológico. Abunda en lo mismo el uso del verbo «reunirse», tomado del lenguaje asociativo (cf. *supra*, 9.4), que en 1 Cor 11, 18; 14, 23 aparece ligado a la expresión *ekklesia*. Cabe recordar además que el «derecho de ciudadanía» (celestial) (Flp 3, 20) procede asimismo del lenguaje político general. Esto no resultaría tan extraño si la palabra *ekklesia* también hubiese sido tomada del mismo contexto. En ese caso, el uso general sería punto de partida del empleo cristiano, y la expresión «Iglesia(s) de Dios» sería una cristianización posterior.

Un fenómeno parecido se constata en la expresión «cuerpo de Cristo». Pablo introduce esta expresión en el lenguaje cristiano primitivo, aplicándola a la comunidad, para explicar su visión de la Iglesia. Cuando la estructura interna de la comunidad (cf. *supra*, 8.2) corría peligro por los egoísmos espontáneos de los diferentes pneumáticos con sus valoraciones y descalificaciones de los dones del Espíritu (1 Cor 12), el Apóstol utiliza un recurso lingüístico que ya era de uso frecuente en la cultura helenístico-romana (por ejemplo, en el estoicismo medio) para explicar y fundamentar la unidad de una comunidad en medio de su variedad: la idea de la comunidad como un cuerpo pluriforme en el que los distintos miembros y órganos se necesitan mutuamente para que el organismo viva sano. Este recurso era muy persuasivo precisamente en situaciones de inquietud comunitaria, haciendo ver que la vuelta al orden era la mejor solución para todos los individuos y por tanto también para el bien común. Así, Agrippa M. Lanatus el Plebeyo invita a no romper la unión con la ciudad de Roma porque todos los miembros se necesitan mutuamente como en un organismo humano (Tito Livio, *Ab urbe condita* II, 32s). También Platón compara al Estado con un organismo y destaca, como 1 Cor 12, 26, la participación común de los miembros en los sufrimientos y en los gozos (*Politeia*, 462 c-d). Séneca concibe el Estado como cuerpo del emperador, que es a su vez el alma del mismo (*De clementia* I, 5, 1). Estos ejemplos, que se podrían multiplicar con facilidad, demuestran que tal uso metafórico era corriente en tiempo de Pablo, sobre todo en referencia a la comunidad política.

Pablo adopta en 1 Cor 12 y en Rom 12 esta tradición y da por supuesto, con razón, que los corintios y los romanos están fami-

liarizados culturalmente con esa argumentación. El transfiere por primera vez la metáfora a la comunidad religiosa. Pero introduce además otra novedad: aunque predomina en él el uso figurado y analógico del tema del cuerpo como unidad en la variedad, la nueva realidad cristológica de la comunidad escatológica le lleva a hacer una referencia esencial a la Iglesia. La comunidad «es» ahora el «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 27) y no simplemente algo análogo a un cuerpo. Con el único Espíritu que se manifiesta en la variedad de los dones pneumáticos fueron todos bautizados para formar un solo cuerpo, que es Cristo (1 Cor 12, 12s). Rom 12, 5 muestra claramente cómo esta concepción procede de la fórmula «en Cristo»: «...así también nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo». Una antigua tradición bautismal como la de Gál 3, 26-28 (cf. *supra*, 5.5) indica que esta variación paulina desde la metáfora comparativa al enunciado ontológico arranca de posiciones muy conocidas: con el bautismo, el catecúmeno no sólo recibe el Espíritu, cuyos dones obran en él y por él, sino que se convierte él mismo en miembro de la comunidad regida por el Espíritu. El Espíritu es presencia de Cristo («revestirse de Cristo») en el individuo, y todos forman una unidad espiritual «en Cristo» («todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»). Como hemos visto (cf. *supra*, 6.2; 14.5), Pablo describe en términos ontológicos el cambio espiritual del creyente y presenta en consecuencia a la comunidad como una realidad moldeada por Cristo. Y esta concepción de la Iglesia modifica la metáfora tradicional del cuerpo: la Iglesia es cuerpo de Cristo porque el Espíritu, cuyo ser polifacético es visible en la comunidad, es el Espíritu de Cristo que mueve y transforma esa comunidad.

Aparte de esta reinterpretación de la imagen tradicional, que pone de manifiesto la visión cristológica que tenía Pablo de la Iglesia, hay que señalar que éste, al diseñar el concepto de pluralidad en la unidad, no respeta la escala de valores de la comunidad corintia en la apreciación de los dones espirituales. Pablo no sigue el método de Lanatus, que pretende el sometimiento de los plebeyos al dominio de la nobleza romana y utiliza la imagen del cuerpo para estabilizar ese dominio. Para él, no todas las manifestaciones del Espíritu son igualmente relevantes, y hace un planteamiento crítico de la utilidad comunitaria de los fenómenos ex-

táticos, tan estimados en Corinto (1 Cor 14). Pablo sigue este camino en Rom 12 cuando ve la acción del Espíritu, sobre todo, en las tareas cotidianas de la comunidad.

En la sección Rom 12, 1-13, 14 Pablo utiliza la idea del cuerpo de Cristo para describir en sus rasgos esenciales la Iglesia y su vida, distinguiéndola de la comunidad estatal, a la que asigna en Rom 13, 1-7 otros cometidos. Aunque este cuadro de la autoridad estatal pueda parecer hoy antidemocrático, lo cierto es que Rom 12-13 es el primer texto del cristianismo primitivo que refleja el esfuerzo de definir la Iglesia y el Estado mediante dos conceptos diferentes.

Como queda indicado, Pablo volvió a aclarar su visión de la Iglesia en la disputa gálata con los judaizantes (cf. *supra*, 10.2; 11.4). También conviene recordar la relevancia eclesial de su declaración al comienzo de Flp B (cf. *supra*, 12.4). El problema de Israel provoca nuevas declaraciones paulinas en Rom 9-11 relativas a la Iglesia (cf. *infra*, 15.2). La Carta a los gálatas es una muestra clara de cómo el Apóstol se enfrenta a una corriente que preconiza la continuidad con el pueblo de las doce tribus, simbolizada en la exigencia de la circuncisión y que concibe el cristianismo como el verdadero Israel dentro de ese pueblo de la alianza. Pablo replica que la filiación de Abrahán es aquella que se basa en la fe de Cristo y en la promesa que tiene su cumplimiento en Cristo; esa filiación excluye la continuidad genealógica con el pueblo de Israel, como también la circuncisión y la ley, que deben ceder el puesto al evangelio de Cristo. Pablo invalida prácticamente la historia de la salvación entre Abrahán y Cristo, y recalca en sus afirmaciones sobre el espíritu y la libertad la significación especial del cristianismo frente a Israel. Con ello no renuncia a su noción de la Iglesia expresada en 1 Tes y en las cartas a los corintios; al contrario, descubre desde esa noción la relación con el pueblo de Dios.

La conclusión general es que el Apóstol sólo aplica una vez la idea de pueblo de Dios a la Iglesia, citando Os 2, 1.25 (= Rom 9, 25s), y sólo una vez habla de la Iglesia como «Israel de Dios» (Gál 6, 16). En ambos pasajes hay una profunda ruptura en relación con la historia de la salvación (Rom 9, 25: Dios llama pueblo suyo al que no es su pueblo; Gál 6, 15s: la circuncisión no tiene cabida en la nueva creación). Por eso el Apóstol presenta la circuncisión corporal en Flp 3 como algo negativo, y puede apli-

carla en sentido positivo, pero figurado, a la comunidad (Flp 3, 3). En otros pasajes habla de «descendencia de Abrahán» (Gál 3, 19; Rom 4, 13-18; 9, 7s), «hijos de Abrahán» (Gál 3, 7; 4, 22.30) y «herederos (de Abrahán)» (Gál 3, 29). Pablo utiliza estas expresiones estableciendo la conexión entre Abrahán y la Iglesia del modo alternativo ya descrito, mientras separa a Israel del padre originario (el texto más tajante, Gál 4, 25.30).

Hay que concluir, pues, que la verdadera tendencia en el desarrollo del pensamiento paulino sobre la Iglesia aparece marcada por la idea de elección y por unos conceptos (como Iglesia y cuerpo) que no poseían hasta entonces un sentido histórico-religioso; ese pensamiento no incluye, en cambio, la continuidad de la Iglesia en la historia de la salvación como pueblo de Dios, título que es acogido con evidente reserva.

7. *El compromiso de la fe como amor*

Cuando el evangelio y el Espíritu invitan a participar en la comunidad escatológica, la voluntad salvífica de Dios que ello significa lleva consigo la exigencia de una determinada forma de vida (Rom 12, 2; 1 Tes 4, 3; 5, 18). El evangelio transforma al pecador para que no vuelva a pecar (1 Tes 4, 3.7-9; Rom 6). Este enfoque responde estructuralmente al pensamiento judío: la llamada de Israel a la alianza con Dios lleva consigo el cumplimiento de la voluntad de Dios manifestada en la ley de la alianza. Sin embargo, la idea paulina de la ley (cf. 11.4; 14.4, y sobre el uso figurado de la ley, también 12.3) no le permite al Apóstol colocar la vocación y la ley en el mismo plano. Por eso Pablo tiene que defenderse de la acusación de poner a Cristo al servicio del pecado (Gál 2, 17) y de permitir con su doctrina de la indulgencia divina que los elegidos puedan continuar en el pecado (Rom 6, 1.15). Por otra parte, una relación tan estrecha entre religión y *ethos* como la que enseña Pablo era ajena al pensamiento greco-romano. El condicionamiento cultural de los corintios, por ejemplo, le crea a Pablo problemas de muy distinto género (cf. *supra*, 8.2). Por eso tiene que fundamentar y describir esa relación estrecha entre llamada o vocación y conducta moral en términos que le hacen enfrentarse a ambas posiciones.

Pablo no realiza esta tarea escribiendo una ética en la línea de la tradición filosófica griega para reemplazar la ley. Su objetivo no es la dilucidación sistemática del problema ético, sino la conformación concreta del mundo vital de la comunidad. Pablo realizó esta tarea tomando pie de los problemas reales (como en 1 Cor) o, más en general, con instrucciones sobre la vida cotidiana (cf. 1 Tes 4, 1-12; 5, 12-24; 1 Cor 13; Gál 5, 13-6, 10; Rom 12s) de la comunidad. Tenía antecedentes de esto último en una determinada forma sinagoga de instrucción (cf. por ejemplo Eclo; Test XII) que fue utilizada en el cristianismo primitivo. Pero Pablo no se limita a reproducir la exhortación judía (*parenesis*), ya que la nueva idea de la salvación exigía un nuevo esfuerzo de fundamentación del *ethos* y una ponderación y selección de las normas. Como no podía ser menos, los contenidos concretos del *ethos* defendido por Pablo hunden sus raíces en las vicisitudes de la época; pero esto no significa que el Apóstol acoja las normas de modo indiscriminado y acrítico. Lo peculiar de él es precisamente que, dentro del marco de la tradición parenética, presenta a su modo, formal y objetivamente, el compromiso de la vida cristiana.

La peculiaridad de la exhortación paulina consiste en establecer una relación característica entre el nuevo estado de salvación y las normas éticas de los creyentes, de forma que es siempre el estado de salvación el que determina la conducta de los cristianos, y lo que se otorga al creyente le es exigido como algo que él debe traducir a la vida práctica. Así dice Gál 5, 25: «Si vivimos en el Espíritu, sigamos también los pasos del Espíritu». Los bautizados están santificados (1 Cor 1, 30; 6, 11) y su obligación es alcanzar la santidad (1 Tes 4, 3.7; Rom 6, 19-22). Según Gál 3, 27, los cristianos se «revisten» de Cristo; según Rom 13, 14, ese «vestirse de Cristo» es un imperativo que han de realizar. El cristiano está dotado de fe, amor y esperanza (1 Tes 5, 8), pero debe pertrecharse a la vez de las armas de la luz (Rom 13, 12). Los cristianos no son ya esclavos sino libres (Gál 4, 1-5) y deben vivir en la libertad (5, 13). Murieron con Cristo (Rom 6, 5; Gál 6, 14) y deben ofrecerse a Dios como sacrificio vivo (Rom 12, 1). Murieron al pecado (Rom 6, 2) y éste no debe reinar ya sobre los hombres (6, 12). Los cristianos son convocados por el evangelio

a la salvación final (1 Tes 5, 9; cf. 1, 10) y deben buscar esa salvación «con temor y temblor» (Flp 2, 12).

Hoy se ha abandonado, con razón, la idea de que el anuncio de salvación sea un anticipo entusiástico de la consumación final, y la exhortación, un retorno a la cotidianidad; o que el indicativo de la salvación sea la idealidad, y el imperativo, el correctivo de lo fáctico. Se constata asimismo, sobre todo a la luz de las declaraciones pneumatícas que caracterizan junto con los dichos bautismales y el lenguaje de la justificación el estado de salvación en los casos reseñados, que no es adecuado considerar el estado de salvación como mero ideal de Dios y ubicar la exhortación en el ámbito del mundo empírico. Hay una fórmula extrema para definir esas relaciones: «llega a ser lo que eres»; pero resulta veladamente idealista (pues el cristiano debe vivir, y no sólo llegar a ser lo que ya ha llegado a ser) y demasiado individualista (pues el bautismo hace del bautizado un miembro del «cuerpo de Cristo»). Esto prohíbe mantener una tesis que se formula así: «permanece junto al Señor que se te ha dado, y bajo su dominio». El simbolismo del dominio no cubre ni de lejos todas las afirmaciones paulinas sobre la salvación, y el estado de salvación no es sólo el don de un nuevo Señor, sino que supone la transformación de la persona. Por último, en modo alguno cabe asociar a la primera justificación alcanzada por la gracia de Dios una segunda todavía ausente y a la que haría referencia la parenesis. Semejante idea es incompatible con lo que dice Pablo sobre el juicio final que espera a los cristianos (cf. *infra*, 14.8); pero destaca con acierto la dimensión escatológica de la elección, en la que no se debe disociar la voluntad salvífica del Dios que elige de la voluntad de Dios con arreglo a la cual el hombre debe vivir: santificado por el Espíritu y destinado así a la salvación final, el hombre debe alcanzar la santidad (cf. *supra*, 6.2). Así, la relación entre don de salvación y compromiso para el que lo recibe se puede expresar quizá en este imperativo: lleva a cabo la realidad escatológica de Cristo que llegaste a ser por el evangelio, el bautismo y el Espíritu, acreditándote como miembro en el cuerpo de Cristo; por tanto, reconociendo el compromiso interno de la nueva vida, en el seno de la comunidad escatológica y sin recaer en la vieja realidad del mundo caduco.

Esta visión de una vida comprometida ofrece la gran ventaja de que el Apóstol fundamenta el *ethos* cristiano en su visión del cristianismo. Pablo sugiere así que la ley judía no es necesaria, porque el Espíritu impulsa a obrar bien desde dentro (1 Tes 4, 8s). Al mismo tiempo hace ver a los antiguos paganos cómo la nueva fe implica una vida nueva y, por tanto, la religión y la vida moral están íntimamente ligadas.

Sin perjuicio del predominio de la relación indicativo-imperativo, encontramos también obviamente en el Apóstol una variedad de fundamentaciones y motivaciones de la vida cristiana. Este hecho indica ya que el Apóstol no pretende forzar la obediencia, sino que busca una conducta basada en la convicción. Casi todos los motivos son tradicionales porque Pablo desea el consenso de toda la Iglesia (cf. 1 Cor 7, 17; 11, 16). Sorprende la frecuencia con que Pablo utiliza la referencia de la conducta a la inminencia del final (Rom 13, 11-14 como conclusión de Rom 12s; cf. además 1 Cor 6, 13; 7, 29-31; Flp 2, 16). Pablo lo devalúa todo como mundo perecedero tan radicalmente, que el cristiano debe renunciar a ciertos manjares por amor al hermano (Rom 14, 13-17), o no debe cambiar nada por su cuenta en el orden establecido (1 Cor 7, 18-24). La instancia del juicio final, competencia del derecho soberano de Dios, no permite que los cristianos se juzguen unos a otros (Rom 12, 19s; 14, 10s; 1 Cor 4, 1-5, 12s). Pablo puede asimismo subrayar que el cristiano actúa siempre en presencia de Dios y por eso debe ser sincero y servicial (Rom 12, 9; 13, 5; Gál 5, 13; 1 Tes 2, 4; 4, 1.7s). Nunca se trata, pues, de cumplimiento formal de deberes, sino de la unidad entre los actos y la persona. La conducta cristiana es una cuestión de responsabilidad del hombre ante Dios, responsabilidad que exige la entrega plena y libre a la voluntad de Dios.

En otro orden de cosas están los textos en los que Pablo ofrece como «ejemplo» para sus lectores el sentido interno del destino de Jesucristo y su propia actividad apostólica en las comunidades. Hemos abordado ya este punto ampliamente (cf. *supra*, 12.3). Vemos cómo Pablo orienta así, en referencia personal y de modo concreto, las opciones y las conductas, y subraya el anclaje de la acción en la salvación recibida.

Otro grupo de motivos y fundamentaciones se relacionan con la importante y urgente tarea de la integración de las jóvenes co-

munidades (cf. *supra*, 9.2). Pablo reitera, por ejemplo, que la conducta cristiana debe tener su norma y su límite en el prójimo, para ir construyendo la comunidad escatológica mediante el respeto y la autolimitación (Rom 14; 1 Cor 8-10; 11, 20ss; 13; Gál 6, 2; etc.). La construcción pacífica de la comunidad es un noble objetivo que Pablo suele destacar para la conformación de la vida comunitaria (cf. Rom 14, 19; 1 Cor 8, 1; 10, 23s).

Este conjunto de motivaciones lleva implícita la pregunta por la validez general y la fuerza vinculante de la exhortación. Es evidente que para Pablo y sus comunidades la obligatoriedad se manifiesta ante todo dentro de la comunidad, en el enjuiciamiento y el convencimiento a la luz del Espíritu (1 Tes 4, 8s). No se habla aquí de Espíritu en sentido individualista, ya que él es el que lo define todo en la comunidad. Por eso Pablo apela a la capacidad crítica de la comunidad, y al individuo como miembro de la comunidad. Como este Espíritu es el Espíritu de Cristo, es Cristo mismo en definitiva el fundamento de las normas (Rom 15; Flp 2). En cualquier caso y pese a su orientación intracomunitaria, Pablo tiene también en cuenta el horizonte de la humanidad como tal para la propuesta de sus normas de conducta. Nunca pierde de vista el contexto humano general de la ética cristiana. No existe para él una ética cristiana exclusiva, sino un *ethos* orientado en Cristo que está abierto a lo general. Los cristianos tienen presente el bien general (Rom 12, 2; Flp 4, 8), y la conducta cristiana debe ser fundamentalmente susceptible de adhesión por parte de los no cristianos (Rom 13, 3; 14, 18; 1 Tes 4, 12).

Por eso, según Pablo, un cristiano no puede plantearse su *ethos* simplemente por la vía profética; el Espíritu, sin dejar de tener la preeminencia en la comunidad, guía hacia la argumentación paciente y, por tanto, hacia una fundamentación y una crítica en el ámbito de la acción que sean comprensibles para todos. Es propio de todo ser humano el preguntarse por lo que es moralmente bueno; el hombre sabe calificar las acciones como buenas o malas (Rom 1, 18-2, 29). Los órganos estatales del Imperio romano realizan también una tarea: la de actuar según el designio de Dios como promotores del bien común (Rom 13, 1s). Un cristiano puede aprender mucho de la reflexión ética del paganismo (Flp 4, 8), aun siendo consciente de que debe tomar la praxis vital con más

seriedad que los no cristianos (Flp 2, 14s). Por eso el Apóstol no rechaza sin más las normas de la *torá*. Cristo asoció directamente el precepto del amor al *ethos* cristiano (Rom 15; Flp 2), pero Pablo señala que ese precepto existe ya en el antiguo testamento (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14). Pablo no aduce ya el antiguo testamento como autoridad sagrada para la conducta ética; pero puede utilizarlo, despojado de su carácter vinculante como norma de vida (Gál 3; cf. *supra*, 11.4; 14.3), en la búsqueda de lo humano en general (en el sentido de Flp 4, 8). Por lo demás, la actitud de Pablo hacia la tradición de Jesús apenas varía sustancialmente: Jesús no es un legislador que enseña el precepto del amor, por ejemplo. Su obligatoriedad descansa en el sentido global del designio salvador de Dios en Cristo, como hemos visto, y no en Cristo como maestro. No puede extrañar así que amplias secciones de parénesis no remitan directamente a la tradición de Jesús (cf. 1 Tes 4, 1ss; Gál 5, 13-6, 10; Rom 12s). Por otra parte, Pablo aduce también una vez la autoridad de Jesús como norma de conducta (cf. 1 Cor 7, 10; cf. *supra*, 5.6).

El diseño del *ethos* paulino quedaría incompleto si no destacáramos una opción estructural que define siempre la exhortación apostólica: la vida cristiana se realiza, según Pablo, como una vida comunitaria fraterna caracterizada por la espera escatológica (cf. 9.3; 14.8) y por el contraste con los no cristianos. La pregunta ética fundamental es, pues, cómo debe mantenerse la comunidad escatológica en el amor hasta el final de todo, cómo promover su integración, cómo no desacreditar la misión con una conducta escandalosa, y cómo no recaer en un comportamiento mundano. Así se conforma la vida concreta en la comunidad doméstica (cf. *supra*, 9.1 y 9.2). Por eso las relaciones, las funciones y las tareas en este ámbito son temas preferentes de la exhortación paulina: la relación entre marido y mujer, entre amo y esclavo, la actividad profesional de los cristianos, la acogida de huéspedes en las casas y, por supuesto, la regulación de las reuniones litúrgicas. No se hace referencia a la responsabilidad o a la colaboración en política, economía y organización social, a cuestiones generales de derechos humanos, a las estructuras de poder, a la guerra y la paz, etc. Aparte de que algunas de estas cuestiones no estaban en la conciencia general de la época, Pablo y sus comunidades, al igual

que los cristianos de las primeras generaciones, sólo se asomaban al exterior para realizar la misión evangelizadora, llevar una vida irreproachable (1 Tes 4, 11s; Rom 13, 1ss), no responder a la violencia (Rom 12, 14ss) y «hacer el bien» (Gál 6, 10). La exhortación paulina regula, sobre todo, las relaciones internas de las comunidades y sólo de modo limitado y secundario las relaciones externas.

También aparece con suficiente claridad otra nota estructural: en la relación entre ética individual y ética social, el énfasis recae en la segunda. Las tesis en el ámbito de la ética individual son fáciles de enumerar: el cristiano debe realizar la renovación interna de su ser (Rom 12, 1s), no debe cejar en la lucha entre el espíritu y la carne (Rom 8, 1-11; Gál 5, 16ss) y no debe vivir ya al servicio del pecado (Rom 6). Debe considerar su vida, a ejemplo del propio Pablo, como una competición en la que hace lo posible por alcanzar la meta (1 Cor 9, 24-27; Flp B). Se puede completar el cuadro con otros matices, pero la conclusión es que todas esas máximas no van encaminadas, por ejemplo, a alcanzar la integridad o la armonía interna de la persona, promover el proceso de maduración personal, lograr la paz interior, etc., sino a favorecer el cumplimiento del precepto del amor en la comunidad, y la armonía dentro de ella. En conexión directa con tales máximas, en efecto, Pablo hace unas concreciones que tienen por objeto la conducta social. La actitud interna exigida en Rom 12, 1s, por ejemplo, es la premisa general para las exhortaciones de 12, 3ss, cuyo contenido es la vida comunitaria. El tema de la lucha entre el espíritu y la carne en Gál 5 se inserta en afirmaciones destinadas a la formación de la comunidad.

Por último, el ámbito de las normas sociales ofrece también una peculiaridad que conviene señalar: Pablo no piensa con categorías estructurales e institucionales, sino que enfoca la exhortación en la línea de las relaciones personales de los distintos miembros de la comunidad entre sí. El hecho de que el curso de la vida pueda modificar las estructuras en la vida doméstica es algo que Pablo no tiene en cuenta expresamente. El Apóstol vertebra la comunidad cristiana al destacar la interdependencia de los miembros, al subrayar la igualdad de principio «en Cristo» (Gál 3, 26-28) y al atender especialmente a los hermanos débiles (1 Cor 8; 12, 22ss;

Gál 6, 1s; etc.). Dicho de otro modo, Pablo hace que las relaciones personales sean reguladas por el precepto del amor.

Este precepto ostenta la primacía en Pablo. Si preguntamos qué principio rige el *ethos* cristiano, se podrá pensar en la «santidad» (cf. 1 Tes 4, 3s.7; 1 Cor 1, 30; Rom 6, 19.22); pero el precepto del amor desempeña sin duda un papel mucho más importante. Este precepto figura en la tríada fe, amor y esperanza (cf. 6.2; 12.3), es la actividad a la que impulsa el Espíritu de Cristo (cf. 1 Tes 4, 8s; Gál 5, 22), aparece propuesto como norma de conducta inspirada en el sentido fundamental de la figura central de Cristo (cf. *supra*, 12.3) y suele aflorar como denominador común o contexto de la exhortación paulina (cf. Rom 13, 8-10; 1 Cor 13; Gál 5, 14s; Flp 2; 1 Tes 4, 9). Ese puesto preeminente lo mantiene también en los problemas concretos, a la hora de dar sentido al conocimiento de fe y a la libertad, para que se fomente la solidaridad y se tenga en cuenta a los débiles (Rom 14s; 1 Cor 8-10). Tampoco hay que olvidar que el amor se centra en la comunidad y es el fundamento de la ética paulina; se presenta, pues, como amor fraterno, aunque no se limita a eso (Rom 12, 14ss; cf. también las afirmaciones generales de 1 Cor 13, 4ss). El amor tiende siempre a la concreción y la realización, y no queda en mero sentimiento abstracto. Suele ser el camino incómodo, que tiene presente el bien común. Su marco de orientación no son las propias necesidades e intereses del hombre (ni siquiera las necesidades e intereses religiosos; cf. 1 Cor 13, 1-3), sino la entrega conforme al ejemplo de Cristo. El hombre es «él mismo» en esa entrega, porque en este sentido es amado por Dios. Lo más grande no es la fe ni la esperanza, sino el amor (1 Cor 13, 13), porque las relaciones de amor son las que definirán la perfección final, y sin amor nada vale tampoco a nivel terreno (1 Cor 13, 1ss).

La primacía del amor no quiere decir que de él se puedan derivar, como de un principio fundamental, todas las otras normas; pero el amor debe presidir todo el obrar humano (1 Cor 13). Siendo una de las notas del amor el ser paciente y soportarlo todo (13, 4-7), debe a veces dejar de lado la norma y buscar el compromiso y la solución abierta que tolera la pluralidad (1 Cor 6, 1ss; 7, 1ss; 8-10). La amplitud de la variación permitida queda a su vez limitada por el amor (1 Cor 8, 11; Rom 14, 13-19). La primacía

del amor, en fin, interviene también en el examen y la selección de las normas cristianas; por eso no es de extrañar que falten o pasen a un segundo plano algunas virtudes romanas como el valor, la virilidad, la calma en todas las situaciones, el dominio de sí mismo en el dolor y muchos otros ideales. No puede ser de otro modo si el amor preside la serie de normas como concepto guía (Gál 5, 22s), descalifica los comportamientos duros y agresivos (Rom 12, 9-21) o configura la vida comunitaria mediante la condescendencia recíproca (Flp 2, 1ss).

El amor era necesario especialmente cuando las comunidades tenían que suavizar las tensiones concretas dentro de las casas cristianas para responder al elevado ideal de una comunidad escatológica fraterna, abierta al consenso y la solidaridad (cf. *supra*, 9.2). La procedencia del mundo judío o del mundo pagano creaba grandes diferencias entre los cristianos. La unidad «en Cristo» sólo podía realizarse si ambas partes se avenían a hacer grandes sacrificios: el judío debía renunciar a la ley como norma, el pagano a sus dioses y a la cultura influida por ellos. Existían también las diferencias de libres y esclavos, que en la antigüedad se consideraban algo (casi) perteneciente al orden natural; por eso, el cristiano Filemón puede tener esclavos (paganos) sin ningún problema (Flm). Consta asimismo la existencia de esclavos en casas cristianas y en casas paganas, que pertenecen como tales a la comunidad (1 Cor 7, 21s; 12, 13s; Gál 3, 28). En general, la cuestión de los esclavos no fue un problema real en las comunidades paulinas. Los esclavos se integraban plenamente y con toda naturalidad en la comunidad. Nadie les niega el bautismo, el Espíritu o la participación en la cena del Señor. ¿Cómo debía ser entonces el trato diario de un señor cristiano con sus esclavos?

Según Flm, el cristiano no tiene obligación de manumitir a sus esclavos, pero tendrá que entablar con ellos una nueva relación fraterna dentro del derecho vigente. La monogamia estricta prohibía el abuso sexual de la esclava, por ejemplo (cf. 1 Tes 4, 3s). En el caso especial del esclavo Onésimo, Pablo espera que Filemón acceda de buen grado a los deseos del Apóstol. La institución jurídica de la esclavitud queda así remodelada desde dentro, y no sorprende que Pablo pida a Filemón que le ceda el esclavo Onésimo bajo una u otra forma jurídica. Pablo, sin embargo, nunca lle-

ga a prohibir que las familias cristianas posean esclavos. El contexto del difícil pasaje de 1 Cor 7, 21 da a entender más bien que Pablo aconseja a los esclavos permanecer en su condición social.

Pablo aborda más a fondo las relaciones entre marido y mujer en las familias cristianas. También aquí vale el principio de que el evangelio va dirigido igualmente a los dos sexos. Ambos reciben el Espíritu y son portadores de carismas sin distinción (Rom 12, 3ss; 1 Cor 11, 5; 12-14). En líneas generales no aparece un orden jerárquico específico por razón del sexo. Incluso las mujeres ocupan a veces unos puestos destacados en las comunidades paulinas (cf. Rom 16, 1.6). Rom 16, 7 aplica a una mujer el título de apóstol. Siendo 1 Cor 14, 33-36 un añadido no paulino (cf. 1 Tim 2, 11s), quizá sólo el pasaje de 1 Cor 11, 2-16 se pueda entender como una cierta postergación (relativa) de la mujer (cf. *supra*, 8.2). En cualquier caso, el motivo de la disputa sobre el uso del velo por las mujeres es justamente la intervención profética de éstas en la celebración litúrgica. Pablo parece distinguir entre el razonamiento basado en el relato de la creación (1 Cor 11, 7s) y la igualdad «en el Señor» (11, 11s). Pero al margen de la interpretación que se haga de 1 Cor 11, éste es el único texto paulino que podría suponer directamente —en un uso social— una postergación de la mujer. La unión conyugal es una disposición del Creador (1 Tes 4, 4s; 1 Cor 7). Aunque el cristianismo acepta de buen grado lo débil, Pablo no considera nunca a la mujer como sexo débil. Esa tipificación devaluadora no aparece en sus escritos. La mujer es aceptada plenamente tanto en la comunidad como en el matrimonio. Queda rehabilitada por el hecho de que el hombre no puede tener varias esposas y le está prohibido el acceso a prostitutas (1 Tes 4, 4s; 1 Cor 6, 12-20). Además, Pablo defiende la plena igualdad de derechos dentro del matrimonio cristiano (1 Cor 7, 3-5). Tampoco permite que se degrade o se convierta en tabú la sexualidad o la mujer por motivos ascéticos: el celibato es un don especial, y muy estimable ante la inminencia del fin del mundo; pero el matrimonio es la norma general y en modo alguno pierde dignidad (1 Cor 7).

Por último, la distinción entre pobreza y riqueza (cf. *supra*, 9.1) desempeña un papel incómodo para la integración de la comunidad. Pero es típico de Pablo no abordar este tema directa-

mente, como lo hace en cambio la doble obra lucana o la Carta de Santiago, por ejemplo. Hay comunidades «ricas», como la de Filipos (según se desprende de Flp 4, 10-20) y comunidades «pobres», en Macedonia por ejemplo (cf. 2 Cor 8, 2s). Pablo no aspira a una igualdad social entre las comunidades; él mismo sabe vivir en la estrechez y en la abundancia (Flp 4, 11s); pero esta libertad no le induce a descalificar la riqueza ni a proponer el ideal de la pobreza. El cristiano debe ser un socio honrado en los negocios (1 Tes 4, 6); y en los pleitos, estar dispuesto a ceder (1 Cor 6, 7s). Los miembros de la comunidad deben cuidar, en principio, de su propia subsistencia para no ser gravosos a nadie (1 Tes 4, 11). El cristiano no puede dejarse llevar de vicios relativos a la posesión de bienes, como la codicia, la envidia, la estafa y la rapiña (Rom 1, 29s; 1 Cor 5, 11; 6, 9s). Ciertas costumbres de los ricos, como las comilonas, orgías y desenfrenos (Rom 13, 13; Gál 5, 21), no son compatibles con la moral cristiana. Los cristianos deben, en cambio, hacerse solidarios unos de otros en sus necesidades, y esmerarse en la hospitalidad (Rom 12, 13). Pablo espera como algo natural que los propietarios pongan sus casas a disposición de la comunidad para la asamblea litúrgica. El que ejerce la asistencia, debe hacerlo con simpatía (Rom 12, 8); sin amor, nada vale la distribución de bienes a los pobres (1 Cor 13, 3).

Está claro que Pablo postula una nueva actitud personal ante pobreza y riqueza, y espera que esa actitud interna basada en la libertad atenúe las diferencias sociales. No hace ninguna referencia a una reforma social en la comunidad ni a una asistencia a los pobres organizada. Sobre este trasfondo se explica que Pablo no afronte directamente las tensiones sociales en el seno de la comunidad corintia. Sólo indirectamente sabemos que entre los partidos enfrentados (1 Cor 1-4) o en la celebración de la cena del Señor (1 Cor 11, 17ss), los ricos (cf. *supra*, 9.1) dan muestra de desamor y prepotencia. En este y otros casos parecidos (por ejemplo, 1 Cor 8) Pablo no aborda prácticamente la dimensión social del problema, sino que argumenta desde el evangelio (así, por ejemplo, 1 Cor 1-4) o aconseja respeto y consideración en términos muy generales (por ejemplo, 1 Cor 8; 11).

El compromiso de vida se puso a prueba, finalmente, en la conducta exterior de los cristianos. La actitud de cambio radical

que exigían la fe y el bautismo era algo sin precedentes para los paganos. El mundo de los dioses con sus fiestas, procesiones y sacrificios era algo intocable; pero el sincretismo general de la época era inaceptable para los cristianos (1 Tes 1, 9; 1 Cor 8, 4-6). Dado que la religión, la cultura, la profesión y la vida familiar formaban una unidad simbiótica, este rechazo de toda religión ajena influía hondamente en el entramado vital de un cristiano. No obstante, los cristianos debían permanecer allí donde vivieron hasta entonces (1 Cor 7, 12ss.17ss), y acreditar su condición cristiana. La salida del mundo o la reclusión en casas cristianas no eran procedentes. Pablo exigió de los miembros de sus comunidades mucho coraje, independencia y creatividad para afrontar los numerosos problemas que surgían; pero no dio normas especiales para esta tarea.

Esta actitud de Pablo varía algo en lo concerniente a la relación de los cristianos con las autoridades estatales. En este punto Pablo se muestra más explícito en Rom 13, 1-7. Considera a las autoridades, siguiendo la tradición sinagoga (cf. Jer 29, 5-7; Dan 2, 37; Sab 6, 2s), como ejecutoras de la voluntad divina para la promoción del bienestar terreno (Rom 13, 1s); por eso son acreedores de la obediencia de los ciudadanos (Rom 13, 5-7); los cristianos son ciudadanos del mundo futuro (Flp 3, 20s), pero los órganos estatales deben velar por este mundo perecedero (1 Cor 7, 29-31). Este comportamiento pragmático y acomodaticio puso de manifiesto que los cristianos, pese a su modo de vida llamativo y especial, no pretendían ser detractores del Estado. Rom 13, por lo demás, se limita a dar normas generales para los casos ordinarios; no hace referencia a los posibles casos conflictivos, aunque Pablo tuvo que afrontarlos (2 Cor 11, 23ss).

8. *El futuro de la fe como esperanza en el Señor*

La creencia del cristianismo primitivo que subyace en las declaraciones paulinas sobre la esperanza cristiana se puede describir así: toda la humanidad está bajo los efectos de la ira divina, que dirá su última palabra sobre la historia del mundo pecador en un futuro muy próximo en forma de acción condenatoria de Dios.

Este futuro sombrío tiene un horizonte de esperanza, porque Dios convierte a los pecadores en santos y justos por medio del evangelio de Cristo precisamente ahora, antes del final absoluto y como comienzo del período escatológico. El reúne una comunidad escatológica que, gracias a Cristo salvador, escapará a la ira en el juicio divino y vivirá con él por siempre (1 Tes 1, 10; cf. *supra*, 6.2). Por eso, los fieles aguardan en tensa espera la llegada del Señor para alcanzar mediante una comunión definitiva con él la salvación que promete el evangelio y que el Espíritu certifica ya ahora con su acción en el hombre. Cristo es, pues, la base y la meta de su esperanza, y ésta se centra en la relación de los creyentes como comunidad escatológica con su Señor, el personaje central del final de los tiempos.

Examinando las cartas paulinas en sucesión cronológica, se comprueba que Pablo no abandonó nunca este marco orientador para el lenguaje de la esperanza; pero introdujo en él algunas variaciones y retoques. Permanece constante la convicción básica del estado de perdición de la humanidad y la inminencia de la manifestación de ese estado en el juicio final (aunque Pablo reconoce alguna demora en esa inminencia). Queda también intacta la línea fundamental, que cabe describir con la secuencia evangelio, fe, comunidad escatológica y encuentro definitivo con el Señor, de suerte que la fe puede esperar según Pablo, desde 1 Tes hasta Rom, que su relación con Cristo pase del estado de fe y esperanza al estado de la visión definitiva. Sólo tomando este hilo conductor en la interpretación de la esperanza paulina se pueden comprender en su verdadero sentido las afirmaciones del Apóstol.

Esta línea fundamental aparece siempre marcada por una determinada visión del tiempo y de la historia. Como el evangelio de Cristo hace del presente el final de los tiempos (Gál 3, 23.25; 4, 4; 2 Cor 6, 2), el ahora no es una antesala del tiempo final, como en la apocalíptica, ni un anticipo parcial de la realidad futura, sino que es tiempo final, por ser en sentido estricto la reunión de la comunidad escatológica mediante el evangelio. Con la venida de Cristo no eran en el reloj del mundo las doce menos cinco, sino que el reloj empezó a dar las doce. Por eso, Pablo no hace compendios de la historia, como la apocalíptica, para dar a conocer la posición de la aguja del reloj mundial y la fiabilidad

de los períodos de la historia universal (ejemplo: *Hen et* 85-90). Sólo le interesa lo ocurrido antes de Cristo en tanto que es repetición del pecado de Adán (*Rom* 5, 12ss). No cabe obtener de ello una orientación positiva para los cristianos. Pablo rehúsa también formular juicios sobre el Imperio romano de su época, ya que no era el momento histórico lo que podía descubrirle al creyente el punto decisivo del plan salvador de Dios, sino que este plan se podía manifestar únicamente partiendo de Cristo. Cristo hace que el pasado y el presente, si están al margen del evangelio, sean el «eón perverso» destinado a perecer (*Gál* 1, 4; *1 Cor* 2, 6).

La línea fundamental descrita hace, además, que la espera escatológica paulina no se pueda concebir como un drama cósmico e histórico. Pablo no describe la destrucción del Imperio romano, no distingue períodos de crecimiento del mal hasta que al fin llega la redención (como hacen *Mc* 13; *Ap*). No habla de catástrofes cósmicas. No coordina el tiempo originario con el tiempo final. Nada sabe de anticristos ni de reinos milenarios. No habla de una lucha final a modo de guerra cósmica, ni de una conflagración universal o de un segundo diluvio universal, ni de todo lo que ofrecía la apocalíptica judía (que sin duda conocía en parte) en su repertorio para pintar el final de los tiempos. Pablo no traza un cuadro del castigo y la destrucción de los malos ni describe el infierno y sus tormentos para los condenados. No ofrece una teofanía del juicio final, y su cuadro de la última venida de Cristo es muy vago (por ejemplo, *1 Tes* 3, 13; 4, 16s). Tampoco describe la creación del nuevo mundo y cómo se vivirá en él. De ese modo, su renuncia a una interpretación retrospectiva de la historia se corresponde con la renuncia a una concreción utópica anticipada del futuro antes de su aparición. La razón es la misma: la fe que es consciente de estar unida a Cristo posee con esta figura escatológica central todo lo que necesita para la salvación. No necesita más; todo lo que añada, no sería más sino menos, porque se desviaría del fundamento de la salvación.

No hay que olvidar, sin embargo, que Pablo rebasa a veces esta línea fundamental con breves afirmaciones concretas en sus reflexiones sobre la esperanza. En ocasiones se pueden integrar esos datos marginales y esos fragmentos sueltos. En *Rom* 16, 20, por ejemplo, alude a la destrucción final de Satanás. Según *1 Cor* 6,

3, los cristianos llegarán un día a juzgar a los ángeles. 1 Tes 3, 13 hace referencia a una corte celestial que acompaña a Cristo en su venida al final de los tiempos. A esta serie se pueden sumar otros ejemplos. Pero estos esbozos no forman un cuadro global y unitario. Incluso impiden esa formación, porque son parcialmente antagónicos y sólo cabe asignarles unas funciones contextuales limitadas. Pablo no los prolonga más allá de esas funciones. Así pues, aunque Pablo no siempre sigue netamente su línea fundamental, es cierto que el objeto de la espera escatológica paulina es el desarrollo del futuro latente en la fe en Cristo, de ese futuro que es Cristo mismo en tanto que futuro del creyente.

Pablo se mantuvo fiel a este esquema fundamental a lo largo de su vida; pero lo modificó en algunos casos, como queda indicado. La variación más antigua sobre el tema de la esperanza tiene su raíz en los comienzos de la comunidad cristiana. En 1 Tes se puede comprobar aún cómo el anuncio del reino de Dios y de su llegada (cf. 1 Tes 2, 12; 1 Cor 6, 9s), herencia de la predicación de Jesús, sufre una remodelación para convertirse en la venida escatológica del Señor y en el encuentro definitivo con él (cf. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 5, 23s y 4, 17; 5, 10). Esta concentración de la esperanza en la persona del Salvador originó ya la invocación de la comunidad judeocristiana arameoparlante: «Ven, Señor nuestro (1 Cor 16, 22; Ap 22, 20), y recibí nueva savia con la cristología paulina. Hemos visto que Pablo hizo de Cristo el Salvador en el juicio final (1 Tes 1, 10) y le atribuyó la facultad de someterlo todo a la soberanía de Dios y de transformar a los creyentes en seres inmortales y gloriosos (1 Cor 15, 20-28; Flp 3, 20s; cf. *supra*, 14.4). La figura de Cristo, que domina la teología paulina, se impone, pues, igualmente en la reflexión sobre la esperanza.

La segunda variación se refiere a la duración del tiempo presente. El punto de partida de esta serie de afirmaciones es el supuesto de que la comunidad escatológica elegida, y en la que Pablo existía, iba a ser testigo de la llegada del Señor. Pero los primeros fallecimientos —ocurridos en Antioquía y más tarde en Tesalónica— mueven a Pablo a incluir a los cristianos fallecidos prematuramente entre los participantes de la gloria de Cristo gracias a la resurrección (cf. *supra*, 6.3). En 1 Cor 15, la relación entre los cristianos que han muerto o morirán aún antes del final

y los cristianos que verán en vida al Señor se ha desplazado tanto que los cristianos fallecidos no representan ya una excepción que es preciso explicar, sino que son la regla (1 Cor 15, 51s; cf. 15.5). En cualquier caso, el fallecimiento de un gran número de cristianos antes de la llegada del Señor no ofrece ahora ninguna dificultad. Este cambio en la noción del tiempo se advierte aún más en Rom 13, 11, cuando Pablo declara en términos generales que la salvación final está más próxima para los cristianos romanos que en el momento de hacerse cristianos. Las fuentes (cf. *supra*, 13.1 y 10.1) sólo permiten un cálculo estimativo del tiempo que Pablo prevé; pero no parece descaminado suponer que Pablo pensaría en un espacio de tiempo de 10 años aproximadamente, desde la fundación de la comunidad hasta el envío de la Carta a los romanos. En tal supuesto hay que decir que ese tramo temporal representa para el Apóstol un caminar hacia el desenlace (cf. la posición contraria en 2 Pe 3, 8s). Pablo, pues, sigue viendo la espera escatológica en el horizonte de su propia generación, pero con un límite temporal impreciso y sin concretar nada sobre los posibles testigos del final. En esta línea cabe señalar que Pablo habla en 2 Cor 5; Flp 3 y Rom 5; 8, del destino futuro de los cristianos sin hacer ninguna referencia a la espera de un final inminente. En 1 Tes 4, esto no hubiera sido posible. Con la experiencia de la demora no se renuncia a la espera escatológica (el pasaje Rom 13, 11 figura en la última carta de Pablo); pero el problema central se aleja claramente, en el tema de la esperanza, del enfoque cronológico de 1 Tes 4. Pablo aprende a ver la esperanza independientemente de un esquema temporal, en su propio contenido. Este puede generar certeza al margen de la cuestión del tiempo. El motivo de este cambio de énfasis es la experiencia de un lapso de tiempo hasta el final más largo de lo que se suponía al principio.

El Apóstol modifica también claramente, en tercer lugar, la temática de la muerte y la resurrección. 1 Tes presupone aún que el evangelio, el bautismo y el Espíritu han cambiado al hombre de forma que, en virtud de ese cambio la comunidad escatológica puede participar en la salvación final sin necesidad de adquirir una cualificación ulterior (transformación) (cf. *supra*, 6.3). La acción resucitadora de Dios es sólo un recurso para reunir a los fallecidos prematuramente con los vivos, a fin de que toda la co-

munidad esté presente a la llegada del Señor. El texto más próximo temporalmente, 1 Cor 15, defiende ya otra posición. La muerte es un mal radical de toda la humanidad que es preciso vencer, pero sólo quedará derrotada del todo al final (1 Cor 15, 26.54-56). Cristo pasa a ser así el «primer fruto de los que durmieron», que anticipa con su resurrección (como Adán con su muerte) el destino de «todos» y que debe «reinar» hasta destruir al último enemigo, la muerte (15, 20-26). Siendo la muerte y la caducidad un problema de la humanidad, aquellos que sean testigos de la venida del Señor necesitan igualmente ser transformados. La equiparación de muertos y vivos no puede producirse ya con la mera resurrección de los primeros, sino que sólo se alcanza si lo corruptible se viste de incorrupción, y esto lleva a la reconstitución total del hombre en la inmortalidad (15, 50-54). Pablo toca, pues, por primera vez en 1 Cor 15 el problema básico: la vida definitiva no es concebible bajo las condiciones de la transitoriedad histórica. El resuelve también este problema en perspectiva cristológica: si en 1 Tes 4 el destino de Cristo permitía concluir por analogía la acción vivificadora de Dios en los muertos, ahora el propio Cristo resucitado es el Adán escatológico que define el destino de la humanidad.

De esta nueva situación de 1 Cor 15, y gracias a la solución paulina, derivan dos series discursivas diferentes. La primera se ocupa de la situación de ruptura en que incide el hombre entre la muerte y la resurrección; la segunda no ve la muerte únicamente como interrupción de la vida, sino que entiende la vida entera como conformidad con la muerte de Cristo. Sobre la primera serie discursiva se manifiesta el Apóstol en 1 Cor 15, 35ss y en 2 Cor 5, 1ss. En ella la muerte aparece ligada tan estrechamente a la existencia histórica del hombre que éste ha de morir integralmente, y sólo un nuevo acto creativo de Dios le puede dar la existencia perpetua, de suerte que la identidad del hombre no se limita a su yo o su alma, sino que descansa en la fidelidad de Dios. Probablemente, Pablo rechaza aquí una concepción corintia del hombre que atribuye al yo-alma la duración más allá de la muerte cuando, gracias al bautismo, el alma queda ligada al Espíritu santo (cf. *supra*, 8.2). Pablo pretende retener una imagen integral del hombre y concibe la muerte como una ruptura, para que el

Dios que crea de la nada sea también el Señor del tránsito de la muerte a la vida. Con esta premisa se comprende que el cristiano anhele pasar del punto cero al cuerpo resucitado. No le tiene miedo a la nada, sino que espera sentir en la muerte la presencia de su Dios en Cristo (2 Cor 5, 1ss).

La otra serie discursiva es fruto de la teología de la cruz. Después de que Pablo relacionara ya en la disputa con los apóstoles itinerantes de 2 Cor (cf. *supra*, 8.4 y 8.5) la fuerza del evangelio con los sufrimientos y la muerte del apóstol, de forma que la debilidad apostólica permanente resulta ser vaso de la gracia divina y signo de su triunfo, no se limita a ver en la muerte, especialmente en la breve carta Flp B (cf. *supra*, 12.4), el simple término de la vida (como en 1 Tes 4, por ejemplo), sino que entiende la vida entera de cada cristiano como una asimilación de la muerte de Jesús; y la esperada resurrección, como una asimilación de la gloria del Resucitado. El destino de Jesucristo aparece así como anticipo del destino de los fieles que participan en él mediante la asimilación. En Rom 8, 12ss, finalmente, se integra en este razonamiento otro aspecto: los sufrimientos que soportan ahora los seguidores de Cristo abren los ojos a la decadencia de todo lo creado, que aguarda a su vez la liberación de tal esclavitud.

Una cuarta variación la ofrecen las afirmaciones sobre la venida escatológica del Señor y sobre el juicio. En 1 Tes 1, 10 Cristo ejerce la tarea de salvar a la comunidad escatológica; la preserva de la ira de Dios que amenaza a todos. En consecuencia los cristianos, a la llegada del Señor, saldrán a su encuentro para unirse a él definitivamente (1 Tes 4, 17). La elección, destinada a la salvación, toma así la figura definitiva (5, 9s). En este esquema no se habla de un juicio para los cristianos. Después, con las disputas corintias, Pablo introduce de nuevo la idea del juicio. La venida del Señor para salvar a su comunidad pasa a ser el día del juicio final, en el que cada cual ha de dar cuenta de sí (cf. 1 Cor 3, 10-17; 5, 5; 2 Cor 1, 14; etc.). En cualquier caso, 1 Cor 3, 15; 5, 5; 11, 31s, muestran que el Apóstol no puede imaginar que un cristiano pueda ser condenado en el juicio final. Esto no sería incompatible con la condición humana, que en las distintas situaciones históricas necesita siempre del perdón, pero sí con la promesa del Dios que elige y que es fiel a sí mismo (1 Cor 1, 8s;

10, 13). En este sentido Pablo no conoce tampoco, en las cartas que emplean el lenguaje de la justificación, una justificación doble, primero por la fe y después por las obras. La justificación primera, por la fe, es la única y definitiva que permite esperar la salvación última (Rom 5, 1.9). Esto no excluye un juicio final del cristiano (Rom 14, 10); pero la salvación última no depende de este juicio (8, 11), ya que un día toda la comunidad será salvada (8, 23-25), porque nadie puede separarla del amor de Dios en Cristo (8, 35-39). Por lo demás, Pablo no indica nunca las consecuencias de esto para el juicio final de los cristianos; no hace ninguna referencia a una participación imperfecta o temporalmente diferida en la salvación final ni, por tanto, al purgatorio.

Otra variación en la esperanza paulina consiste, según algunos exegetas, en que la espera cósmica y escatológica de la llegada del Señor (1 Tes) y de una resurrección general de los muertos al final de los tiempos se convierte en la resurrección después de la muerte de cada cristiano, ya que Pablo, en Flp 1, 21-24, anhela morir para encontrarse directamente con el Señor. Entonces Pablo habría abandonado totalmente la idea de una gran catástrofe cósmico-histórica como conclusión de la historia universal, en favor del supuesto de que la muerte del individuo es, directamente, la puerta de entrada a la vida eterna (cf. sobre esta idea Jn 3, 17s; 5, 24s; 11, 25s; 12, 31s; 14, 1ss). Pero contra esta interpretación del pasaje paulino de Flp 1 cabe alegar ya las afirmaciones formuladas después por Pablo en textos como Flp 3, 20s; Rom 14, 10; 16, 20, que implican la espera de un final cósmico. La idea del cielo como lugar de estancia de los muertos fallecidos, al que haría referencia Pablo en Flp 1, tampoco es convincente, porque Pablo no declara en 2 Cor 12, 4 que el cielo sea tal lugar de estancia ni afirma nunca que Cristo se halle en ese lugar, ni Flp 1 menciona el paraíso. La peculiaridad de Flp 1 consiste en dos puntos: Pablo se refiere a su propia persona y habla especialmente de su posible martirio. Esto hace recordar la tradición helenístico-judía y cristiana primitiva según la cual el mártir, a diferencia de lo que es norma general, es trasladado inmediatamente al estado de salvación final (cf. por ejemplo 4 Mac 6, 29; 9, 8; 16, 25; Hech 7, 59; Ap 6, 9ss; 7, 9s; 1 Clem 5, 4.7). Es verdad que Pablo no hace referencia en pasajes como 1 Cor 15, 30-32; 2 Cor 1, 9; 4,

7ss a esa posición privilegiada; pero es porque habla en el horizonte del destino de todos los cristianos. De ahí que se interprete correctamente Flp 1 como una alusión de Pablo a su situación especial en caso de martirio. En consecuencia Flp 1 no demuestra que Pablo modificase en este punto el contenido de su esperanza. El mantiene desde su perspectiva la esperanza de una venida escatológica de Cristo. Al profesar así, en forma atenuada, la espera apocalíptica de la aparición de un personaje salvador al final de los tiempos (cf. por ejemplo Hen et 37-71), permanece ligado a la imagen apocalíptica del mundo, que era relativamente extraña, a pesar de la Sibila, a la cultura romano-helenística (cf. Séneca, *Consolación a Polibio*, I 1s).

El repaso de las variaciones ha puesto de relieve la complejidad de las ideas paulinas. Pero han quedado patentes, al mismo tiempo, las líneas básicas. Conviene dedicarles un análisis atento. Los textos nos hacen ver cómo Pablo inserta el tema de la esperanza en su teología. La raíz de todo es la experiencia del evangelio, porque el evangelio mismo apunta a un estado de salvación definitivo. Así, en la teología de la elección se invita al cristiano a la comunidad escatológica para participar en la salvación final (1 Tes 5, 9s; cf. *supra*, 6.2). En Cor C, el evangelio es capaz de transformar a las personas de una gloria a la otra (2 Cor 3, 18). Por eso, es para unos «olor que de la vida lleva a la vida» (2, 16), y éstos «saben que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos» (5, 1). Esto tiene su correspondencia en el lenguaje de la justificación: «Justificados ahora por la fe, estamos en paz con Dios... y nos gloriamos de la esperanza de alcanzar el esplendor de Dios» (Rom 5, 1s).

Hablar del futuro definido por Dios significa obviamente hablar de Dios tal como se manifestó en el destino de la figura escatológica que es Jesucristo. Los creyentes saben por lo acontecido en Cristo que Dios es el que resucita a los muertos. El creyente puede alabar al Dios que da vida a los muertos viendo que el destino de Cristo es el fundamento de su esperanza y considerando la acción resucitadora de Dios como motivo de su esperanza. La fe confiere así al hombre la certeza de estar destinado a la vida

definitiva, que desde 1 Cor sólo es realizable, a juicio de Pablo, pasando por la muerte y la resurrección o a través de una transformación. Y a la inversa: «Si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15, 19). Pablo no trató nunca de fundamentar la esperanza de la resurrección en un texto veterotestamentario (como hace Mc 12, 26, por ejemplo), ni se limitó a ampliar un fragmento de la imagen apocalíptica del mundo, sino que introduce el tema de la resurrección desde el núcleo mismo de la fe (cf. 1 Tes 4, 13ss; cf. *supra*, 6.3). Esta argumentación es ya prioritaria y fundamental en el documento más antiguo de este género, y se repite después con ligeras modulaciones hasta la Carta a los romanos. Algunos ejemplos pueden ilustrarlo: «Si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús» (1 Tes 4, 14). «Dios resucitó al Señor y nos resucitará también a nosotros mediante su poder» (1 Cor 6, 14). «Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, el mismo que resucitó a Cristo dará vida también a vuestro ser mortal, por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros» (Rom 8, 11). Estos pasajes, entre otros, muestran que, cuando Pablo habla en términos generales de la muerte y resurrección de Cristo y no en concreto de su crucifixión y su elevación, cabe entender el destino de Cristo como un designio de Dios que apunta como meta última a la resurrección de los creyentes. En esas frases se encuentra, en cierto modo, el centro neurálgico de la esperanza paulina.

El movimiento dialéctico desde la fe a la esperanza significa para Pablo que sólo los creyentes pueden tener esperanza de salvación, porque sólo la fe es justicia válida ante Dios (cf. *supra*, 13.4). Pablo no abandona nunca esta postura, ni siquiera ante Israel, situado al margen del evangelio (cf. *infra*, 15.2). Conviene, sin embargo, examinar la suerte del resto de la humanidad. Llama la atención que el Apóstol no plantee la cuestión de una justicia sancionadora como conclusión de la historia universal. El balance final que permite al justo alegrarse del castigo de los pecadores no se produce. Porque el orden del mundo no se restablece, según Pablo, con el castigo de todos los pecadores. El mundo se arregla porque el amor de Dios impera sobre él y su his-

toria. Pablo hace ver en Rom 4, con el ejemplo de Abrahán, cómo la humanidad entera es el objetivo de la salvación divina (cf. *supra*, 13.4). Según Rom 5, 1ss, Dios dice a todos los hombres que no quiere ser juez de muerte para sus enemigos. Su disposición al amor se manifiesta precisamente ante sus enemigos (cf. *supra*, 13.4). Pero el Apóstol muestra, sobre todo, cómo Dios centró en Cristo su relación con el mundo —no sólo su relación con la Iglesia. Cristo es la figura central de la humanidad, y el acontecimiento de Cristo posee un horizonte mucho más amplio que el de la Iglesia—. Cristo murió por «todos» y es «Señor» de muertos y vivos (Rom 14, 9). El «reinará» hasta que ponga a «todos» sus enemigos bajo sus pies (1 Cor 15, 27). Como «todos» murieron en Adán, así «todos» resucitan en Cristo (1 Cor 15, 22). La gracia de Dios en Cristo es muy superior al mal de la humanidad descendiente de Adán (Rom 5, 12ss): la desobediencia de Adán convirtió a «los muchos» (es decir, a todos los hombres) en pecadores; la obediencia de uno solo ha convertido a los «muchos» en justos (Rom 5, 19). Hay que recordar también (cf. *supra*, 14.4) que la locución formal «en Cristo» no se debe entender sólo en línea eclesial, sino que también puede establecer la soberanía de Cristo sobre el presente y sobre el tiempo final. Pablo, en fin, contempla más allá de la comunidad el conjunto de la realidad, para incluirla en la redención escatológica, aunque en términos no del todo claros (Rom 8, 18ss). La comunidad es el «cuerpo de Cristo», pero Cristo abarca más que la Iglesia. Por lo demás, esto se lo dice Pablo en Rom 9–11 a la Iglesia pagano-cristiana a propósito de un caso especial: la incredulidad de Israel.

Después de señalar los puntos salientes de la esperanza paulina, concluyamos examinando aquellos pasajes en los que Pablo hace de la esperanza el objeto de su reflexión. Tales pasajes son 1 Cor 13, 9–12; 2 Cor 4, 16–18; 5, 6–8, y Rom 8, 23–25. El apóstol intenta en ellos describir la esperanza en un lenguaje helenístico-judío: en el presente sólo es posible un conocimiento fragmentario de lo perfecto, porque sólo podemos percibirlo como realidad refleja, en forma oscura, indirectamente y no cara a cara. Lo presente es visible y es pasajero; lo eterno, en cambio, es invisible y duradero. Frente a la carga ligera y transitoria de tribulaciones está el peso eterno de la gloria. Estas afirmaciones hacen

ver cómo Pablo se plantea la descripción de la esperanza cristiana dentro del esquema de la realidad propio de su época. Señala que la esperanza cristiana no debe regirse por criterios subjetivos, sino que ha de estar dispuesta a dar cuenta de las condiciones y modalidades del conocimiento subyacente en el creer y el esperar.

Por lo demás, esa reflexión tiene consecuencias para la fe misma: Pablo no imagina la «vida eterna» como un banquete celestial (Mt 8, 11 par.), y tampoco echa mano de otras imágenes «terrenas». El apóstol trató de acercarse al contenido de la vida en estado de perfección hablando, en términos negativos, de superación y destrucción de la muerte (1 Cor 15, 26), y en términos positivos, de la presencia directa de Dios (1 Cor 13, 12; cf. también Rom 5, 2) y de la comunión permanente con Cristo (1 Tes 4, 17; 5, 10; Flp 1, 23). Es decir, Pablo entendió el amor de Dios en Cristo manifestado en el evangelio (Rom 5, 8) como una relación personal que, en virtud de la fidelidad de Dios (1 Tes 5, 24; 1 Cor 1, 9), sobrevive a la muerte del hombre y se convierte en su patria definitiva (Flp 3, 20; 2 Cor 5, 8). A esto apunta también cuando habla en 1 Cor 13, 13 de fe, amor y esperanza, para concluir diciendo que al final sólo quedará el amor: cuando la fe pueda ver y la esperanza no quede defraudada, sólo existirá el amor como lazo de unión de Dios, Cristo y la comunidad escatológica. Por eso el amor es el más grande de los tres dinamismos que rigen el momento presente de los cristianos.

PABLO, MARTIR

1. *La entrega de la colecta*

La visita a Corinto con motivo de la colecta es el último acontecimiento de la vida de Pablo sobre el que nos ha llegado un testimonio del propio Apóstol: la Carta a los romanos (Rom 15, 22-29). Este texto hace referencia al propósito de Pablo de llevar la colecta a Jerusalén: «Por el momento me dirijo a Jerusalén, para el servicio de los santos; porque Macedonia y Grecia han decidido reunir una colecta común para los pobres entre los santos de Jerusalén... Concluido este asunto... partiré para España pasando por vuestra ciudad» (Rom 15, 25s.28). El viaje a Jerusalén le preocupa a Pablo y le hace pedir a los cristianos de Roma que oren por él «para que 1. me vea libre de los incrédulos de Judea, y 2. este servicio mío a Jerusalén sea bien recibido allí por los santos» (15, 31). Con la partida de Corinto comienza la última fase de la vida del Apóstol de los paganos, de la que sólo poseemos testimonios secundarios, sobre todo los Hechos. Dadas las dificultades que presenta Hech en el aspecto histórico (cf. *supra*, 1.2), el relato de este viaje resulta cuestionable en muchos puntos.

Para poder sentar afirmaciones controlables, es preciso aclarar la perspectiva desde la que Lucas narra el viaje de Pablo a Jerusalén. Lo primero que llama la atención es que, siendo la entrega de la colecta el objetivo del viaje, como indica Pablo, Lucas haga una mera referencia fugaz a ella como si fuera lo menos importante del viaje (Hech 24, 17). La colecta pagano-cristiana en favor de unos judeo-cristianos no representa ningún problema para Lucas; es simplemente un donativo amistoso. Y los delegados de las comunidades para la entrega de la colecta son simplemente compañeros de viaje de Pablo (Hech 20, 4-6).

Pero ¿por qué viaja Pablo a Jerusalén? Es decisión personal suya (19, 21) pasar en la ciudad, como judeo-cristiano devoto, la fiesta de pentecostés, la celebración judía de la cosecha de primavera, como hacían otros judíos de la diáspora (Hech 20, 16; cf. 2, 1.8-11). Esta peregrinación se convertirá luego en el viaje triunfal del futuro mártir, ya que el viaje estuvo acompañado de anuncios proféticos de desgracias (20, 22s; 21, 4.11) a los que Pablo responde con la aceptación de la muerte y la serenidad de un mártir (20, 24s; 21, 12-14). También le amenaza desde el principio un atentado por parte de los judíos (20, 3). Como el futuro mártir parte para Jerusalén, las comunidades se despiden del Apóstol, y él encomienda a los responsables la dirección de la Iglesia (20, 17-38; 21, 5s). También realiza algún milagro en el trayecto (20, 7-12).

El relato de Hech teje, pues, una leyenda biográfica y anecdótica en torno a la persona de Pablo. No se interesa por la vertiente histórico-teológica del viaje, sino que envuelve al Apóstol en la aureola de un gran testigo eclesial. La Iglesia postapostólica tardía no se limita a lanzar una mirada retrospectiva a este cristiano eximio de la primera generación, sino que es consciente de estar en continuidad con él a través del testamento de Hech 20. Pero esto supone la renuncia al Pablo histórico, que no fue ningún judeo-cristiano devoto. Pablo vivió expresamente como un pagano-cristiano. El que reprobó como una reincidencia en el legalismo el calendario de fiestas que querían introducir los judaizantes en Galacia (Gál 4, 8-11) no podía regir su vida con ese calendario judío. El que vive a la espera del fin inminente de todo (Rom 13, 11 está escrito inmediatamente antes del viaje) y pretende llevar a cabo la misión evangelizadora como elección escatológica de los pueblos en la parte occidental del Imperio romano (Rom 15, 23s), y quizá espera realizar después una última misión en Israel (Rom 11, 25s; cf., 15.2), no se preocuparía, ante su posible muerte, de las siguientes generaciones del cristianismo, porque no poseía esa perspectiva a largo plazo. El que considera, en fin, el viaje de la colecta simplemente como último acto antes de emprender una nueva tarea evangelizadora en occidente, no imagina su viaje a Jerusalén como camino de un mártir, según hará más tarde Ignacio con su viaje a Roma. La

imagen que Hech da aquí de Pablo indica, pues, claramente cómo al final de la segunda generación cristiana o al comienzo de la tercera se había formado un perfil muy definido de Pablo; pero este perfil no ofrece una correspondencia fiable con las circunstancias históricas del viaje.

Si el relato lucano se podía contrastar hasta cierto punto con textos de Pablo antes del viaje, tales pruebas faltan totalmente para los acontecimientos de Jerusalén. Hech articula estos sucesos en cuatro secciones: 1. Narra la acogida amistosa por parte de la comunidad jerosolimitana y habla del consejo de Santiago a Pablo de que se sumara al voto de cuatro hombres y se purificase con ellos para demostrar su fidelidad a la ley (Hech 21, 15-26). 2. Esto lleva, una semana después, al arresto de Pablo en el templo. La muchedumbre lo hizo objeto de malos tratos que le hubieran acarreado la muerte de no haber intervenido los romanos (Hech 21, 27-36). 3. Pablo declara ante el comandante de la guarnición, pronuncia un discurso ante los judíos y se acoge a su ciudadanía romana (Hech 21, 37-22, 29). 4. Pablo comparece ante el Sanedrín, donde da lugar a que los fariseos y los saduceos se enzarcen en una disputa sobre la resurrección de los muertos. Es devuelto a prisión y un sueño nocturno le hace saber que debe dar testimonio de Cristo en Roma (Hech 20, 30; 23, 22). De ese modo queda sugerido el futuro viaje de Pablo preso a esa ciudad.

Los discursos que Lucas elabora en estas cuatro secciones, según su costumbre, para conectar ciertos hechos decisivos en la historia del cristianismo primitivo, delatan ya todo el alcance de la elaboración personal en el relato lucano. El contraste entre el trato injusto de los judíos y el trato benevolente y siempre correcto de los romanos es algo típico del programa lucano. El frente común que hacen los fariseos con Pablo contra los saduceos en el tema de la esperanza en la resurrección (23, 6-9) es ya, evidentemente, una distorsión brutal de la verdad histórica. Lucas presenta de nuevo a Pablo como un judeo-cristiano (Hech 21, 20.26.28s; 22, 3-5.12s.17; 23, 4s.6.9) que es acusado falsamente de infidelidad a la ley. La estrategia dramática de la escenificación es también un recurso literario: toda Jerusalén anda revuelta (21, 31) y el tribuno evita en el último momento el linchamiento de Pablo

(21, 31ss). Pero el maltratado Pablo, con el inesperado permiso del tribuno, puede hablar a los judíos y repite a grandes rasgos secciones enteras de Hech (21, 37s). El sanedrín en pleno se dispone a juzgar a Pablo, como hiciera con Jesús (Mc 14, 53s par). Sus componentes olvidan el asunto principal del juicio y provocan un altercado, desacreditándose ante los romanos (Hech 22, 30ss). El viaje a Jerusalén, bien programado cronológicamente, concluye con un sueño que abre el camino para Roma (23, 11). En suma, Lucas no se guía por una intención de narrar lo sucedido, sino por su propio esquema dramático.

¿Cabe obtener, a pesar de todo, indicaciones históricamente fiables sobre el viaje a Jerusalén y la estancia de Pablo en esta ciudad? Sí, dentro de unos límites. Nadie dudará en serio de que Pablo quisiera llevar la colecta a Jerusalén, incluso viajando personalmente a la ciudad. Pablo confirma que le acompañaron los delegados de las comunidades, aunque la lista de Hech 20, 4 difiere de los datos paulinos y debe retocarse a la luz de éstos (cf. *supra*, 2). Pablo y Hech coinciden también en el momento del viaje: se calcula, traducido a cronología absoluta, el año 56/57 d. C. Dado que el itinerario de Hech consta casi exclusivamente de una enumeración de estaciones sobre la que Lucas construye diversos episodios sin interesarse especialmente por la ruta del viaje, podemos considerar estas indicaciones, al menos globalmente, como elementos tradicionales; pero el hecho de que algo sea anterior a Lucas no garantiza sin más su fiabilidad histórica. Pablo pudo muy bien haber viajado siguiendo una ruta habitual y lógica. Pero cualquiera que posea ciertos conocimientos geográficos puede cotejar los puntos de arribo de la costa de Asia menor y Siria indicadas en Hech 20, 6.13-15; 21, 1-3.7.8. Se constata que Lucas y sus acompañantes no van de Corinto a Samos o Mileto cruzando el mar Egeo, para seguir hacia el sur bordeando la costa, sino que evitan el mar abierto y navegan trazando un gran arco a lo largo de la costa de Grecia, Macedonia y Asia menor, donde, desde Tróade a Cesarea, Hech menciona uno tras otro los lugares de escala. Esta ruta, que hoy parece larga, no era nada inusual en la antigüedad, ya que se prefería navegar cerca de la costa por razones de seguridad. No había necesidad de justificarla con la amenaza de un atentado judío (Hech 20, 3), indicado

además tan vagamente que no es fácil comprender por qué Pablo pudo escapar a él variando la ruta.

También son significativas en Lucas las indicaciones sobre lugares de alojamiento en los viajes por tierra en la provincia romana de Siria (cf. Hech 20, 3; 21, 7s), que incluía entonces Judea y Jerusalén: en Cesarea lo acogió Felipe, que pertenecía al círculo de Esteban (Hech 6, 5; 21, 8); después, en Jerusalén, fue Nasón, natural de Chipre (21, 16), y no Santiago, el hermano del Señor (21, 18), quien lo albergó en su casa. Ambos anfitriones eran sin duda judeo-cristianos helenistas que al menos se mostraban abiertos hacia la misión pagana. En época anterior Pablo pudo recibir alojamiento sin dificultad en casa de Pedro en Jerusalén (Gál 1, 18), pero ni entonces ni ahora en casa de Santiago. Hech, que había soslayado las diferencias teológicas entre los helenistas y los apóstoles con motivo de la persecución del círculo de Esteban (Hech 6s; 11, 13ss), quizá silenció también aquí el trasfondo teológico de estas escuetas indicaciones. Cabe presumir, en efecto, que en circunstancias normales el Apóstol de los paganos, ya conocido en todas partes, fuera huésped del cristiano más notable de Jerusalén, que a la sazón era sin duda Santiago. Pero esta obviedad protocolaria no se cumplió. Parece que Santiago, que en modo alguno aparece en Hech 21, 18s enfrentado a Pablo, evitó la excesiva proximidad al apóstol de los paganos, mirado por muchos con recelo.

Este trasfondo puede arrojar luz sobre la afirmación paulina de Rom 15, 31. Pablo tiene una doble preocupación: la hostilidad de la sinagoga y el rechazo de la colecta por los judeo-cristianos de Jerusalén. Ambas cosas pueden estar relacionadas, pero no son lo mismo. Que Pablo tema lo peor de los judíos de Jerusalén es comprensible ya por las numerosas persecuciones judías de que ha sido objeto (cf. *supra*, 7.3). El martirio de Esteban en Jerusalén era un hecho conocido de los primeros cristianos, lo que hace pensar que también Pablo era un personaje conocido. ¿No fue ajusticiado Santiago, el hermano del Señor, pocos años después y casi al mismo tiempo que Pablo, pese a su estricta observancia de la ley, acusado de transgresión de esa misma ley (F. Josefo, *Antiquitates*, 20, 200)? La ejecución de Santiago como jefe de la comunidad judeo-cristiana dejó sin duda amedrentados a todos los judeo-cristianos de Jerusalén frente a la sinagoga, en la que aumentó el elemento

celota por aquellos años hasta la sublevación del 66-72 d. C. y provocó así la segregación y la hostilidad contra todo lo no judío. Apenas diez años después se adoptará en Jerusalén la resolución de no aceptar donativos de personas no judías para el templo y para la sinagoga (F. Josefo, *Bellum* II, 408s). Los judeo-cristianos de Jerusalén, siempre en contacto con cristianos no judíos, no podían escapar a la crítica y la hostilidad de la sinagoga. Este ambiente se enrareció aún más, sin duda, con la visita de Pablo, que representaba un peligro para él mismo y para la comunidad de Jerusalén. Viajar a Jerusalén había sido siempre un riesgo para Pablo.

No obstante, la comunidad de Jerusalén hubiera podido recibir la colecta sin inconveniente, ya que en caso extremo podía hacerlo a espaldas de la sinagoga. Tampoco Pablo teme la presión de los judíos sobre los judeo-cristianos en la entrega de la colecta; lo que verdaderamente teme es que los propios cristianos de Jerusalén puedan rechazarla. Había, pues, al parecer entre los judeo-cristianos de Jerusalén algunos que se oponían a la recepción de la colecta.

Es muy probable que Santiago no perteneciera a ese grupo contrario a la colecta. De pertenecer a él, ¿no podía haberlo demostrado y no debería haberlo hecho como portavoz de los cristianos jerosolimitanos cuando Pablo estaba aún en Macedonia y en Acaja? ¿no debería haber intervenido activamente, al menos a la llegada de toda la delegación a Cesarea? En caso de duda ¿no hubiera desaconsejado el viaje paulino? ¿no se hubiera opuesto, cuando menos, a que le acompañaran los delegados de las comunidades? ¿cabe pensar que Santiago pudiera dar marcha atrás, con escándalo general, a su aprobación del pagano-cristianismo en la asamblea de los apóstoles (Gál 2, 9; cf. *supra*, 5.2) con la renuncia oficial a la colecta pagano-cristiana? Sus delegados en Antioquía tampoco habían cuestionado el cristianismo de origen pagano (cf. *supra*, 5.3). La respuesta más razonable a estas preguntas es la de negar cualquier postura obstruccionista de Santiago, habida cuenta de que su imagen en Hech 21, 17ss parece ser históricamente correcta, salvo detalles concretos. No es probable que Pablo se alojara en casa de Nasón sin el conocimiento y la aprobación de Santiago. Este ve con buenos ojos la presencia de Pablo en Jerusalén y, en consecuencia, la visita oficial de los dele-

gados de las comunidades con la colecta. Pero él, como guía de los judeo-cristianos, no podía exponerse demasiado. Según Lucas, interviene activamente para que el viaje tenga un final feliz. Así, la propuesta de que Pablo se sume al voto de los cuatro hombres es un signo para dar a entender a los jerosolimitanos la actitud respetuosa de Pablo ante la ley. Aunque cabe preguntar si Pablo pudo históricamente, con su concepción de la ley, acceder a tal propuesta, la imagen de Santiago que diseña Lucas tiene consistencia.

Pero ¿dónde radicaban los peligros de la colecta? Nadie conoce exactamente las tensiones existentes en la comunidad de Jerusalén, pero cabe presumir que el peligro venía de los judaizantes y sus seguidores. ¿Acaso no sabían en Jerusalén que Pablo había anatematizado a los judaizantes de Galacia y había procedido de modo semejante en Filipos (cf. *supra*, 10.2)? Pablo les había negado la comunión eclesial con ellos. ¿Iban a recibir con los brazos abiertos a su peor enemigo cuando él los había descalificado públicamente años atrás en la asamblea de Jerusalén (cf. *supra*, 5.2)? ¿no había que saldar finalmente esa deuda? ¿y no era la concepción paulina de la ley radical en extremo (Gál 3, 19ss) y algo totalmente inaceptable para judaizantes y judeo-cristianos estrictos? Dejando aparte el caso de Pablo, el rechazo de la Iglesia pagano-cristiana por parte de ellos obedecía justamente al comportamiento de estos cristianos al margen de la ley. Hay que atribuir, pues, a los judaizantes el principio de que no se podía aceptar el dinero pagano, por ser impuro, aunque viniera de «hermanos en la fe». En este punto convergen con la opinión de la sinagoga. Ellos podían también hacer suyo el argumento de que era preciso tener consideración con esa sinagoga porque, en buena teología, era su verdadero hogar. Los judaizantes, en fin, pudieron crearle problemas a Santiago y quizá éste reaccionó comportándose con Pablo como queda dicho. En cualquier caso y a pesar de todo, no podemos suponer que fueron ellos los que entregaron a Pablo a los judíos. Esto no era posible desde su *ethos* cristiano general. Estaban contra la colecta, pero no pretendían traicionar a Pablo. Pablo a su vez había excluido a los judaizantes de la Iglesia en la Carta a los gálatas, pero no los había perseguido ni delatado ante las autoridades de la región.

A la vista de esta situación tan fatal como crítica en Jerusalén, cabe preguntar si los jerosolimitanos aceptaron o no finalmente la

colecta, si se impusieron las fuerzas antipaulinas, o Pablo fue apresado por los judíos antes de haber entregado la colecta, y después era inevitable su rechazo. ¿Guarda Lucas un silencio prácticamente total sobre la colecta porque ésta fue un fracaso? No es posible contestar a esta pregunta. Algo cabe decir, en cambio, sobre el arresto de Pablo: aunque las circunstancias se perdieron en la oscuridad de la historia, sería absurdo dudar de que el Apóstol fue apresado por los judíos y después cayó en manos de los romanos por vías desconocidas. Lucas narra los sucesos en Hech 21, 27-30 diciendo que unos judíos de Asia encontraron a Pablo en el templo y le acusaron en público de haber introducido consigo a un pagano-cristiano de Efeso llamado Trófimo. Son datos muy concretos y se ajustan a la ley que prohibía el acceso al templo a los no judíos. Esta prohibición figuraba por escrito en el recinto del templo con amenaza de muerte para los transgresores; pero resulta totalmente inverosímil que Pablo, después de manifestar en Rom 15, 31 su gran preocupación por las amenazas de los judíos de Jerusalén, se presentara ante ellos sin ningún género de cautela. Resulta sencillamente inimaginable que Pablo se creara problemas a sí mismo, a su delegación y a la comunidad cristiana con tanta ligereza. Lucas se apresura después a hacer absolver a Pablo de tales acusaciones (cf. Hech 21, 29); pero ello denota un escaso sentido histórico: se atribuye a los judíos una falsa acusación que podía ponerse en evidencia en cualquier momento. Resulta igualmente forzado considerar Hech 21, 29 como una rectificación tardía, apologética y falsa a la vez. Lucas se limitó a hacerse eco de una tradición anterior; pero sus palabras poseen escasa credibilidad. La consignación del nombre del efesino tampoco altera las cosas, ya que el elenco de nombres en 20, 4, por ejemplo, ha sido también objeto de crítica. En conclusión, lo único seguro es que con este arresto, cuyos detalles ignoramos, comienza el período de la última cautividad de Pablo y su viaje a Roma.

2. El apóstol de los paganos y su pueblo judío

Inmediatamente antes del viaje a Jerusalén, Pablo escribe Rom 9-11, la sección más amplia y más densa de contenido argumen-

tativo y teológico de la literatura cristiana primitiva sobre el problema de Israel, el único texto paleocristiano que no rompe amarras con el judaísmo enfrentado al evangelio. En este sentido conviene reseñar aquí el juicio que le merece a Pablo la sinagoga. Por su actitud hacia Israel, Rom 9-11 desempeña un papel relevante en el diálogo cristiano-judío de hoy; algunos exegetas, en efecto, ven en esa sección la afirmación de un camino de salvación para Israel distinto al de Cristo y el acercamiento, en todo caso, más lúcido y más sensible, a la elección irrevocable de Israel. En el polo opuesto están las interpretaciones según las cuales Pablo peca de inconsecuencia porque, después de considerar superada la idea de salvación centrada en Israel (Rom 1-8), recae con Rom 9-11 en una argumentación basada en la historia de la salvación. En Rom 1-8, según esta interpretación, Pablo disuelve la posición privilegiada de Israel (Rom 2, 17-29; 3, 9-20) y considera como única vía de salvación para todos los hombres, incluido Israel, la gracia de Dios ofrecida en el evangelio (3, 21-5, 21); pero Rom 9-11 vuelve a afirmar esa posición privilegiada. Pablo se deja llevar de la fantasía especulativa, según esa misma interpretación, o incurre en tales contradicciones que sólo cabe entender los pasajes 9, 1-11, 10 y 11, 11-36, por ejemplo, como tesis antagónicas. Así, Rom 9-11 es aplaudido por unos y criticado y rechazado por otros. Esto muestra en cualquier caso cómo el texto es uno de los pasajes más discutidos de Pablo.

Un repaso panorámico de las cartas de Pablo hace ver que desde el escrito más antiguo, con su dura polémica antijudía (1 Tes 2, 15s), hasta la última carta, que contiene el pasaje Rom 9-11, Pablo recorrió un largo camino. El Apóstol aclaró en distintas ocasiones su relación con la sinagoga; por eso, su último razonamiento en Rom 9-11 es demasiado extraño para considerarlo el final de una trayectoria consecuente. Esta constatación literaria aconseja examinar la biografía paulina: Esta empieza con el judío fariseo que persigue a la comunidad cristiana (cf. *supra*, 4.3). Continúa con el cambio radical del Apóstol, que adopta una mentalidad pagano-cristiana (cf. *supra*, 4.4); desde la perspectiva de la sinagoga, Pablo aparece como un rival peligroso, y extrema hasta tal punto la tensión entre ley y evangelio que hace de la sinagoga un anacronismo histórico. Pablo, no obstante, habló siempre con or-

gullo de su procedencia del pueblo elegido (Flp 3, 4-6; Rom 9, 1-5), pero fue duramente perseguido por los judíos a lo largo de su vida (cf. *supra*, 7.3). También cuando escribe Rom 9-11 manifiesta su temor a los judíos de Jerusalén (Rom 15, 30s), y el desenlace demuestra que el temor no era infundado (cf. *supra*, 15.1).

A esta vertiente individual se suma el horizonte religioso y cultural: Pablo vive desde la época de Tarso las tensiones sociales entre los pueblos paganos y la sinagoga; conoce los privilegios políticos de los judíos; pero es también un personaje eminente en la historia del cristianismo primitivo. Habrá que tener en cuenta, por tanto, la historia desde Jesús hasta la expulsión del judeo-cristianismo del seno de la sinagoga (alrededor de 70-90 d. C.), a la hora de leer los textos paulinos: entre el axioma de los judeo-cristianos fariseos «si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros» (Hech 15, 1.5) y el juicio de Ignacio «es imposible invocar a Jesucristo y vivir al estilo judío» (Ign Magn 10, 3; cf. 8, 1s) se extiende un amplio arco dentro del cual el joven cristianismo tomó posiciones frente al judaísmo.

El juicio del judaísmo sobre el cristianismo podemos conocerlo a través de sólo dos textos directos; el resto son textos indirectos, es decir, cristianos. F. Josefo (*Antiquitates*, 20, 200) refiere que el hermano del Señor, Santiago, fue ejecutado en Jerusalén alrededor del año 62 d. C. como transgresor de la ley. La oración contra los herejes incluida en la plegaria judía de las Dieciocho bendiciones hacia el año 90 d. C., excluye de la sinagoga a todos los enemigos de la ley y, por tanto, también a los cristianos. Los judeo-cristianos no podían anatematizarse a sí mismos en las celebraciones de la sinagoga. Con estos dos testimonios concuerdan los datos cristianos: Jesús muere por sus críticas a la ley y al culto del templo (por ejemplo, Mc 2, 1-3, 6; 14, 58). Esteban es acusado de lo mismo (Hech 6, 8-14). Pablo, fariseo observante de la ley, persigue a la comunidad. La sinagoga echaba en cara a los cristianos el poner en entredicho la ley como autoridad última; en la diáspora le preocupaba, con razón, la competencia de la misión cristiana, que encontraba seguidores precisamente entre los simpatizantes de la sinagoga; temía lógicamente la deserción de muchos judeo-cristianos que desde una óptica sinagoga eran judíos de asimilación y que en adelante vivirían como paganos (cristianos).

Ejemplos de esto son Bernabé, Pablo, Priscila y Aquila, Apolo y, en el fondo, también Pedro. Los apóstoles itinerantes anónimos a los que se refiere 2 Cor pertenecen a este grupo, que incluía también a comunidades enteras (Antioquía, Roma, una parte de las comunidades de los helenistas, etc.). En los territorios donde evangelizaban Pablo y sus colaboradores, los judíos que se hacían cristianos no seguían ya la ley (cf. por ejemplo, Hech 18; 21, 21). Hubo asimismo numerosos judeo-cristianos que se agregaban a comunidades pagano-cristianas «al margen de la ley». Los judíos no podían ni querían aceptar nada de esto, ya que la misión cristiana provocó la mayor oleada de deserciones del judaísmo que conocemos en la antigüedad. Las sinagogas poseían en aquella situación histórica medios poderosos frente a la minoría cristiana, carente de respaldo jurídico y de poder. Siempre llevaban ventaja sobre ella, y la biografía de Pablo es un ejemplo elocuente de esto (cf. *supra*, 7.3).

Los judíos, por su parte, tampoco tenían un acomodo muy fácil en el Imperio romano. Allí donde el poder militar decide del orden y del derecho, los pueblos sometidos se degradan necesariamente. Los judíos, además, eran unos «tipos raros» especialmente despreciados a causa de su religión. En opinión de los griegos y romanos, tampoco aportaban nada propio al Estado, a la cultura y a la ciencia, ni a la educación general. En el ámbito militar, Roma tuvo algunos conflictos con los judíos: el año 63 a. C. Pompeyo impone un nuevo orden en Jerusalén a beneficio de Roma. Hubo posteriormente dos revueltas en Palestina (66-72 y 132-135 d. C.) y una en Egipto durante los años 115-117. En los tres casos, los romanos fueron el poder represor, no los iniciadores de la lucha; pero hicieron sentir a los judíos todo el peso de su triunfo. En el aspecto religioso Roma era tolerante; a veces apoyaba a los judíos en las ciudades griegas y les favorecía si buscaban ayuda en conflictos de intereses locales. Los edictos sobre la expulsión de los judíos de la ciudad de Roma tuvieron unas motivaciones especiales: agitaciones en las sinagogas o la necesidad de limitar el proselitismo.

De estas circunstancias políticas hay que distinguir las opiniones basadas en el ambiente cultural de la época: Cicerón (*Pro Flacco*), Tácito (*Historias* V, 2, 13) y otros reflejan la idea que se te-

nía de los judíos en el mundo romano: Moisés es un impostor; los judíos son ateos porque rechazan el culto a los dioses; son enemigos del género humano; profesan una superstición bárbara y son indolentes porque guardan un día de descanso a la semana. Los pagano-cristianos, que conocían tales opiniones, las utilizaron en parte para redondear su crítica a la sinagoga (ejemplo: 1 Tes 2, 15s); pero al compartir el mismo monoteísmo, heredaron la descalificación antijudía de ateísmo y el estigma de ser enemigos del género humano.

Para conocer, sobre este trasfondo, la relación que mantuvo Pablo con la sinagoga tenemos que empezar por el episodio de su vocación. Para los judíos de Damasco, el cambio radical producido en la vida de Pablo fue sin duda un duro golpe. Tuvo una gran resonancia en la federación de sinagogas, sobre todo cuando Pablo, poco después, se sumó al grupo judeo-cristiano de Antioquía, que rompió los vínculos con la sinagoga. Su primer viaje misionero de cierta relevancia, en compañía de Bernabé, agudizó el conflicto; la lapidación del Apóstol es una prueba de ello (cf. *supra*, 5.2). Si 1 Tes contiene aún la teología misional de esta época (cf. *supra*, 6.2) y especialmente 1 Tes 2, 15s recoge una polémica pagano-cristiana tradicional con los judíos, hay que decir que el texto refleja la reacción teológica a esta situación.

No es casual que las palabras acusatorias de 1 Tes 2, 15s contra la sinagoga se inserten en la situación misionera de 1 Tes 1s. Se conocen discursos proféticos similares de misioneros cristianos contra la actitud obstinada de Israel (por ejemplo, Lc 11, 49-51; 13, 34s). El mismo discurso en lenguaje figurado aparece en Mc 12, 1-9 (parábola de la viña): por menospreciar a los mensajeros (v. 1-8), Israel se ve desposeído de la viña (v. 9). Según Hech 13, 10s, Pablo habla en términos parecidos contra una obstrucción pagana a su misión. Todos estos ejemplos constan de dos partes: la amenaza del castigo en una breve conclusión final va precedida de una descalificación general y pormenorizada del adversario. Así, 1 Tes 2, 15s contiene primero la inculpación amplia y prolija, y después un lacónico anuncio de castigo (v. 16s). El contenido se puede resumir en una frase: por haber impedido la misión cristiana entre los paganos, Israel sufre el castigo divino. Esa misión es voluntad de Dios y el que se opone a ella tiene que contar por fuerza con el juicio de Dios.

La lista de pecados en 1 Tes 2, 15s comienza con tres temas judeocristianos que proceden de la historia deuteronomística cristianizada: a) los judíos dieron muerte al Señor, b) también a los profetas, y c) persiguen a los mensajeros cristianos (cf. Mt 21, 33s par; 22, 1s par). Siguen tres acusaciones que provienen del pagano-cristianismo: d) los judíos no pueden agradar a Dios, e) son enemigos de la humanidad, y f) obstaculizan la misión entre los paganos. La secuencia de los puntos d) y e) se corresponde con el díptico helenístico del *ethos*: honrar a los dioses y ser justo con los hombres; en ambos preceptos básicos fracasan los judíos. La hostilidad hacia el género humano es una acusación que el romano lanza con facilidad (Plinio el Viejo, *Historia natural* II, 45, 117; VII, 7, 46; 18, 80), también contra los judíos (por ejemplo Tácito, *Historias* V, 5, 1). Los judíos (cf. Est 3, 8; 3 Mac 3, 4.7) conocían tales acusaciones, sobre todo en la diáspora; también los pagano-cristianos, obviamente. Al lenguaje no paulino de las dos series se añade la circunstancia de que los puntos c) y f) son paralelos. Los judíos impiden la misión en Israel y la misión entre los paganos. Esto hace presumir que una serie judeo-cristiana fue complementada, probablemente en Antioquía, con otra serie pagano-cristiana, para concluir con la frase «así van colmando la medida de sus pecados». Una ampliación similar con el punto de vista pagano-cristiano ofrece la parábola de Lc 14, 1ss en los vv. 23s.

Así pues, aunque Pablo no fue el autor directo de la formulación, hizo suyo el texto. Este sigue un modelo de confrontación entre dos religiones en competencia. En el ambiente de tolerancia sincretista de la época, la actitud de confrontación era algo exclusivo del judaísmo, que juzgaba con ese modelo a los pueblos paganos y su mundo politeísta: los paganos son objeto de la ira divina porque rehúsan adorar al Dios verdadero e incurrn como consecuencia en toda clase de vicios. El cristianismo primitivo y el propio Pablo hicieron suyo este juicio sobre los paganos.

En cualquier caso, la crítica cristiana al judaísmo comienza en el seno mismo de éste (como se desprende de 1 Tes 2, 15a). Esa crítica se adopta y amplía (como en 1 Tes 2, 15s) cuando el cristianismo se independiza del judaísmo. Surge entonces el mismo fenómeno de confrontación entre misión pagano-cristiana y sinagoga helenística que existiera antes entre judaísmo y paganismo. Como

las dos series de 1 Tes 2, 15s señaladas en los puntos c) y f) se refieren al bloqueo de la misión, en esta situación problemática radica el núcleo de la acusación. También aquí tuvo sin duda motivo de queja el joven cristianismo. Los otros puntos son secundarios, sin negar su carácter general y su dureza. El texto de 1 Tes 2, 15 es el más antiguo en lo relativo a la inculpación de la muerte de Jesús a los judíos. El supuesto teológico que late en 1 Tes 2, 15s es que el judaísmo, al oponerse a la elección divina de los paganos, se alzó contra Dios mismo y fue merecedor del castigo divino. Pero hay que preguntar desde la teología paulina si esa hostilidad judía no tiene otra salida que la ira de Dios o es recuperable por el evangelio. Esta pregunta crítica es válida aunque sea evidente que el judaísmo de la época hacía lo mismo en sentido contrario, como consta por la *Plegaria de las dieciocho bendiciones*. Está claro que ese estilo de trato mutuo es un condicionamiento histórico. Hay, no obstante, una diferencia en este cotejo: la sinagoga persiguió y expulsó a los cristianos, además de condenarlos al juicio divino, mientras que los cristianos reservaron la venganza a Dios y sufrieron la persecución sin responder con las mismas armas (cf. Rom 12, 14.19-21). El texto de 1 Tes 2, 15s constituye la reacción verbal de la impotencia ante los duros ataques de la sinagoga (cf. 2 Cor 11, 24s). Es cierto, dolorosamente cierto, que los cristianos, cuando tengan el poder en sus manos, se tomarán el desquite de lo denunciado en este texto; pero ello no modifica la verdad histórica del siglo I.

Las tres exégesis tipológico-alegóricas de 1 Cor 10, 1-21; 2 Cor 3, 7-18; Gál 4, 21-31 (cf. *supra*, 5.5) que Pablo aplica en diversos contextos, pertenecen también, probablemente, a la época antioquena. El tiempo de los orígenes y de la elección reseñado en la Biblia se interpreta ahora como una referencia a la comunidad escatológica cristiana: aquello sucedió para que aprendiera la comunidad cristiana. Esta fue fundada por elección divina y mediante el Espíritu al margen de la ley, es decir, fuera de la sinagoga; pero ha recibido un legado, la Escritura, que ahora se entiende de modo nuevo y correcto, legitimado por el Espíritu, para que se libere de la sinagoga e incluso se vuelva contra ella. También los esenios habían interpretado la Escritura desde la óptica de su propia comunidad y su tiempo, que ellos consideraron escatológico

(cf. 1 QpH; 4 QpNah; 4 QpSal; 4 QpPs, 37); pero hacían un uso de la escritura intrajudío. Ahora, en cambio, hay una comunidad religiosa independiente y nueva que recaba para sí el canon judío y se presenta como la única heredera legítima del mismo. Ella lo hace, por ejemplo, al ver ya espiritualmente presente a su Señor en tiempo de Moisés (1 Cor 10, 4), o no reconociendo a Israel como heredero legítimo de Abrahán (Gál 4, 24s), o declarando que la revelación mosaica está al servicio de la letra que mata y distinguiendo la antigua alianza de la nueva (2 Cor 3, 6s). Este enfoque no favorece a Israel ni a la sinagoga. La generación sináptica fue pecadora en extremo y no agradó a Dios en absoluto (1 Cor 10, 6-10). Israel sigue leyendo la ley con la mente obcecada (2 Cor 3, 13s). La religión judía es esclavitud y sujeción a la ley (Gál 4, 24s). Dios mismo exige en la ley (Gén 21, 10.12 = Gál 4, 24s) «echar fuera» a estos descendientes de Abrahán para excluirlos de la promesa. Quizá 2 Cor 3, 13 va aún más lejos: Moisés engañó a Israel, ya que al entregar la ley les ocultó la verdad sobre su resplandor divino, que era un resplandor caduco. Entonces la sinagoga, como autoridad central para Israel, se basaría en un engaño. El engaño de los sacerdotes, que el judaísmo alegaba contra las otras religiones (cf. Bel y el dragón; Ap Abr 1-8), recaería en él mismo.

Pablo no utiliza estos textos directamente contra Israel: 1 Cor 10 es una exhortación a la comunidad corintia para que estén prevenidos y no pierdan el don que recibieron. En 2 Cor Pablo tiene que defenderse de los ataques lanzados a su apostolado; el verdadero objetivo es la descripción del evangelio apostólico que transforma los corazones. En Gál 4 combate a los judaizantes en favor del evangelio. Pablo declara también que los judíos tienen acceso libre al evangelio (2 Cor 3, 14c); pero es evidente que este texto lleva implícita la devaluación de la sinagoga. La confrontación con la sinagoga forma parte de la imagen que las comunidades pagano-cristianas y el propio Pablo tienen de sí mismos: la antigua alianza es reemplazada por la nueva. La ley queda desenmascarada por el Espíritu del Señor como letra que mata. La elección de Abrahán tuvo como objetivo a la Iglesia y no al judaísmo. Sólo los cristianos, y no la sinagoga, entienden correctamente la Escritura. La esclavitud bajo la ley, el servicio de muer-

te y la condenación, son notas características del estado de perdición de los judíos. Esto no se aleja mucho de 1 Tes 2, 15s. Pero si 1 Tes 2, 15 buscaba la descripción, en forma de catálogo, de la conducta de los judíos en tiempo de Pablo, aquí se abordan los fundamentos teológico-exegéticos. Teniendo en cuenta que Pablo utiliza estos textos, desde 1 Cor hasta Gál, sin dudar en hacer la valoración del judaísmo, hay que decir que mantuvo su actitud antijudía hasta el período del denominado viaje de la colecta.

Contra esta hipótesis sólo cabría aducir Gál 6, 16. Aquí, al final de la carta y como conclusión de ella, Pablo desea la paz a aquellos que viven con arreglo al principio de que circuncisión e incircuncisión nada significan y lo que importa es la nueva creación. Después añade, refiriéndose al destinatario de la bendición: «y para el Israel de Dios». ¿De quién se habla? ¿del judaísmo incrédulo, todavía beneficiario de las promesas de Dios a Abrahán? Entonces la escueta fórmula sería un primer signo de que asoma en Pablo un nuevo entendimiento de la problemática de Israel que desarrollará poco después en Rom 9-11. Pero esta interpretación de las palabras finales de Gál presenta algunas dificultades. Esta frase, además de figurar de modo sorpresivo e inmotivado al final de la carta, no la podría entender en ese sentido ningún lector antiguo o moderno de Gál sin previo conocimiento de Rom 9-11: el que aplicó la promesa hecha a Abrahán exclusivamente a Cristo y a los que creen en él (Gál 3, 1-18), el que declara que la era de la ley fue sustituida por la era de la fe, quedando así la ley radicalmente devaluada (3, 19-4, 7), el que utiliza la alegoría Agar-Sara (4, 21-31) para ver cumplida en la Iglesia y no en Israel la promesa de Isaac, no puede esperar que se le interprete 6, 16 en referencia al judaísmo (todavía incrédulo). El que desposee a la descendencia genealógica de Abrahán de la bendición para reservarla a los cristianos (3, 16s.18.29; 4, 5.7.28.31), no puede revocar sin más y como conclusión esta redistribución de bienes.

¿Se refiere quizá Pablo al resto fiel del judaísmo, a los judeo-cristianos? Tampoco esto es posible. Si Pablo dirige toda su polémica en Gál a un grupo judeo-cristiano, el de los judaizantes, no puede incluir aquí bajo la bendición divina al judeo-cristianismo sin descartar expresamente a los judaizantes. Con esa bendición anularía la maldición de 1, 6-9. No se conoce, por lo demás, otro

texto paulino que otorgue un puesto teológicamente tan relevante a los judeo-cristianos. Si la circuncisión no es un requisito para la salvación (2, 15s; 6, 15), los judeo-cristianos pertenecerán a la Iglesia por su fe, como los otros fieles; no pueden pretender más ni necesitan más para salvarse.

En conclusión, el «Israel de Dios» sólo puede designar al conjunto de la Iglesia. Aun así, la expresión no deja de sorprender, pero cabe entenderla como producto final de la teología desarrollada en la carta: el que extiende el arco de la promesa desde Abrahán, pasando por Cristo, hasta los fieles cristianos (Gál 3-4), el que incluye a estos cristianos en la alianza de la promesa (Gál 4, 24.26), el que habla de «carne» y «espíritu» para distinguir entre el Israel terreno y la Iglesia (4, 29) y llama a los cristianos «hijos de la libre» (Sara) (4, 30s), ha convertido a la Iglesia implícitamente en el Israel espiritual, aunque no explique directamente el significado de la expresión «Israel de Dios». El pasaje de Gál 6, 16 debe interpretarse, por tanto, desde el cuadro global de la carta. En esa línea cabe afirmar que Pablo plasma en una expresión lo que defendía de tiempo atrás en el plano teológico. La promesa de Israel, según él, se cumple en la Iglesia; por eso Pablo puede detraer un término soteriológico como «Israel de Dios» del judaísmo y aplicarlo a la Iglesia. El sentido de la fórmula de bendición de Gál 6, 16 es que los gálatas gozarán de esa bendición si ellos, como el Apóstol, se atienen al principio de 6, 15 y no siguen a los judaizantes (en cuyo caso les alcanzaría la maldición de 1, 6-9), y esta bendición se refiere a toda la Iglesia en tanto que heredera de las promesas hechas por Dios a Abrahán.

La Carta a los gálatas contiene las últimas declaraciones sobre Israel o el judaísmo que hace Pablo antes de escribir Rom. Por eso conviene analizar, como conclusión, la sección Rom 9-11. Pero ese análisis de los tres capítulos corre peligro de centrarse en el misterio de Israel al que hacen referencia 11, 25s, peligro de entender la provisionalidad aquí expresada del juicio actual sobre Israel como una superación definitiva, por ejemplo, de 1 Tes 2, 16, y el peligro de definir únicamente desde ese texto la relación histórica entre la Iglesia e Israel hasta el final, con la consecuencia de afirmar que ahora, según Pablo, Israel no necesita del mensaje de Cristo. Pero ese razonamiento apresurado encuentra dificultades:

¿se puede reducir el largo camino que representa Rom 9-11 a esa breve frase? ¿se puede dejar de lado la cohesión de la Carta a los romanos? ¿cabe ignorar simplemente las ideas básicas de la teología paulina, especialmente sus declaraciones sobre el fin del mundo y de la historia? ¿es válida sin más una sentencia profética como la formulada por Pablo en 11, 25s, o es preciso someterla al «discernimiento de espíritus» (1 Cor 12, 10) porque toda profecía supone siempre una visión limitada (13, 9)? Estas y otras preguntas se han formulado a menudo. Ellas dan lugar al cuadro variado de la interpretación de estos capítulos y a las posiciones teológicas de los exegetas, que influyen directamente en el entendimiento del pasaje, quizá como en ningún otro texto paulino.

En ninguna otra carta comienza el Apóstol con una introducción tan personal como en ésta (9, 1-5). La introducción prepara ya con su doxología final el himno circunstancialmente adaptado 11, 33-36, que pone fin a la sección. El carácter autónomo y acabado de Rom 9-11 que ello sugiere y que parece avalado por la secuencia discursiva, por el género de argumentación y por el uso amplio e intencionado de la Escritura, invita a preguntar por el lugar que ocupan estos capítulos en la Carta a los romanos. Lo cierto es que si faltara la sección Rom 9-11, ningún lector sospecharía —precisamente a la luz de las otras cartas paulinas— una pérdida de materiales en ese punto. Los capítulos Rom 1-8 no necesitan de esa continuación. Las líneas de conexión de Rom 1-8 con Rom 9-11 tampoco son nada evidentes. No hay ningún discurso preparatorio de los capítulos sobre Israel en la parte anterior de la carta a los romanos. La referencia más clara, que es la afirmación sobre los privilegios de Israel en Rom 3, 1-8, es una buena piedra de toque. Las ventajas de Israel están anuladas para el Israel incrédulo (v. 3) al quedar incluido en la humanidad pecadora (3, 9-20), ya que el israelita perdió con su pecado el signo de la alianza que es la circuncisión (2, 25). El texto no habla para nada de una fidelidad especial de Dios al Israel increyente. Así, Rom 9-11 aparece prefigurado, en todo caso, indirectamente al abordar el mismo tema fundamental, mas no directamente por una referencia anticipatoria al problema especial.

¿Dónde está entonces el nexo entre Rom 9-11 el resto de la carta? Está en la situación de Pablo y en su intención de visitar

la comunidad romana después del viaje a Jerusalén. Se sabe que la teología paulina pagano-cristiana adopta una actitud crítica ante la ley judía. En consecuencia, Pablo tiene que defenderse de los reproches que se le hacen en esta dirección (cf. Gál 2, 17.21; Rom 3, 31; 6, 1.15; 7, 7). De esa teología marcadamente pagano-cristiana pueden inferir fácilmente sus adversarios que Pablo alimenta prejuicios contra los judeo-cristianos y contra Israel, y que no tiene en cuenta su preeminencia histórica. Esto genera el recelo y la hostilidad hacia él. Por eso, además de mirar con preocupación la entrega de la colecta en Jerusalén (Rom 15, 31-32), Pablo tiene que aclarar en Rom 9-11 a los pagano-cristianos de Roma (cf. 11, 13.17-21.28-31), que él está por la unidad de la Iglesia, compuesta de miembros procedentes del judaísmo y del paganismo, y que no niega los favores divinos recibidos por Israel como pueblo de Dios. Quiere viajar a la parte occidental del Imperio romano, no como misionero de paganos discutido por muchos, sino como Apóstol aceptado teológicamente, consciente de que su inminente viaje a Jerusalén en la parte oriental del Imperio, pone en primer plano los problemas de su persona y su teología a los ojos de la cristiandad. Al margen de lo que pueda ocurrir en Jerusalén, quiere dejar constancia ante la comunidad romana de su dolor sincero por la suerte de Israel (Rom 9, 1-5) y de su esperanza (11, 11ss) sobre el futuro del pueblo al que pertenece. Con esta situación global se comprende que Pablo subraye la preeminencia histórica de Israel en la Carta a los romanos (1, 16; 3, 1s; 9, 4s), sin olvidar su estado de perdición (3, 9). Quiere hacer ver que su idea del evangelio incluye también a Israel y no prescinde de él.

Importa conocer cómo se aplica el Apóstol a esta tarea. Comienza con el axioma de que la promesa de Dios (9, 4s.6a) no puede caer en el vacío. La prueba de esta afirmación es tan obvia para Pablo y sus lectores que no es preciso hacerla explícita. El la formulará más adelante en estos términos: «los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (11, 29). En esta fidelidad de Dios descansa la vocación de la comunidad cristiana (1 Cor 1, 9; 10, 13; 1 Tes 5, 24). Si Dios permanece leal frente a la deslealtad de la comunidad, porque no puede negarse a sí mismo (cf. 2 Tim 2, 13), esta lealtad de Dios puede explicar también su comportamiento con Israel, pueblo elegido. De ese modo, el tema de

la lealtad de Dios con Israel no es una cuestión que afecta sólo a Israel, sino que es el fundamento de una Iglesia cuyos miembros proceden del judaísmo y del paganismo (Rom 9, 24). En la lealtad de Dios se basa la salvación de todos los hombres.

Pablo resuelve esta cuestión de la lealtad divina distinguiendo entre el pueblo de Israel y el Israel de la promesa, ya que las promesas de Dios no eran válidas, según él, para todos los descendientes de Abrahán. Se referían a los titulares de la promesa (9, 6b-8). A éstos los eligió Dios de acuerdo con sus propios designios; él amó a Jacob y aborreció a Esaú (9, 9-13). Esto lleva a Pablo en su reflexión sobre Dios al ámbito de una doble predestinación (9, 14-21) que en realidad no está en su esquema habitual. Inmediatamente después seguirá de nuevo su línea teológica fundamental, cuando parte de la secuencia enviar – proclamar – oír – creer – salvarse (10, 8-17) y contempla el proceso de elección conjuntamente con el Dios que llama al evangelio (cf. Gál 1, 6; 3, 1-5). En cualquier caso, las dos tesis no son antagónicas para Pablo: no hay por qué oponer entre sí la descripción de la oferta histórica de la gracia y el conocimiento de «lo profundo de Dios» (1 Cor 2, 10). Pablo necesita de la elección absolutamente libre de Dios, porque ha de ser una elección gratuita (11, 5). En este aspecto llega a una primera conclusión: la lealtad de Dios no cesa, porque la Iglesia compuesta de antiguos judíos y paganos es la titular de la promesa de Israel (9, 24), y especialmente los judeo-cristianos, como resto de Israel, confirman que Dios ha mantenido la promesa hecha a Abrahán-Israel (9, 22-29).

Pero ¿qué decir del Israel incrédulo? En una argumentación de especial densidad explica Pablo, con los recursos de su mensaje de justificación desarrollado en Rom 3s, cómo el Israel que sigue alejado del evangelio por su fervor religioso mal entendido, elude de momento el único acceso a la oferta de salvación gratuita de Dios que es el evangelio (Rom 9, 30-10, 21). El Israel increyente es, pues, culpable de no creer, ya que el evangelio no le pone trabas. La salvación no está en que uno quiera o se afane (9, 16); pero en el evangelio, el Dios misericordioso sigue estando cerca de Israel (9, 16b; 10, 12.18), de suerte que el rechazo del evangelio por parte de éste será culpa suya. Ya el antiguo testamento declara que Dios quiere «dar envidia» a Israel con los pagano-cris-

tianos que aceptan el evangelio (10, 19s); pero Dios no ha abandonado a Israel, porque los judeo-cristianos llegaron y llegan al evangelio como resto de Israel (11, 1-10).

Si Pablo hubiera acabado su exposición con estas últimas ideas, habría sustituido ya la confrontación entre Iglesia e Israel por un nuevo estilo. Prueba de ello son el enfoque personal (9, 1-5; 10, 1) y el esfuerzo de Pablo por fundamentar su postura. El Apóstol no considera ya la condena de Israel como algo definitivo. La exposición aparece impregnada de la esperanza de que Israel abandone su falso celo por Dios y llegue al evangelio que salva (10, 1.9-13). Todo sigue abierto históricamente para la conversión de Israel. Como es obvio, Pablo aporta a esta reflexión sobre Israel su propio punto de vista y su valoración de cualquier tipo de incredencia, incluida la de Israel. El que descalifica su pasado positivo de israelita, partiendo de Cristo, tan radicalmente como Pablo (Flp 3, 4-11), no dejará de iluminar también desde Cristo las «ventajas» de Israel. Es evidente que Pablo no establece una comparación neutral de religiones, ni supone la equivalencia entre la religión israelita y la fe cristiana. Sus posiciones concretas en materia de fe no dan margen a esas posibilidades. El que cree que el amor de Dios a todos los hombres llega a través de Cristo y de la fe, y considera justamente eso como contenido de la promesa a Israel, no puede negar la causa que abrazó y la esperanza que abriga. O, en referencia a Rom, Pablo no ha olvidado lo que expuso en Rom 1-8.

Ahora bien, el pasaje 11, 11-32 va más allá de esa tesis. Este texto gira en torno a las afirmaciones concretas sobre el futuro de Israel formuladas en v. 25s. Conviene abordar ambos versículos, primero en el aspecto formal y funcional y después en el contenido. El v. 25 figura como una sentencia profética («misterio»; cf. 1 Cor 15, 51). No se especifica si es una revelación particular hecha a Pablo (cf. 2 Cor 12, 8s) o es cita de un profeta (¿judeo-cristiano?) (cf. 1 Tes 2, 15s; 4, 15-17). En cualquier caso, Pablo hace suyo el vaticinio y lo entiende en conexión con sus deseos y súplicas a Dios por la salvación de Israel (Rom 9, 1-6; 10, 1). El deseo de Pablo de ser objeto de maldición en favor de Israel es irrealizable (9, 3; cf. Ex 32, 32); pero un acto salvador escatológico del Dios soberano, anunciado por inspiración profética, per-

mite una salida al estado de perdición de Israel, para que se cumpla en éste el principio de que Dios no puede arrepentirse de sus dones (Rom 11, 29).

La frase profética de Rom 11, 25 se entiende mejor como vaticinio trimembre cuyo núcleo y meta están al final:

«La obcecación de una parte de Israel no es definitiva;
durará (sólo) hasta que entre el conjunto de los pueblos;
entonces todo Israel se salvará».

Pablo agrega, como a menudo en Rom 9-11, una cita bíblica que combina los versículos de Is 59, 20s; 27, 9:

«Como dice la Escritura:

Llegará de Sión el Libertador

para expulsar de Jacob los crímenes.

Y esta será mi alianza con ellos cuando borre sus pecados».

Conviene considerar por separado la sentencia profética y la cita bíblica.

La sentencia inspirada viene a revisar un axioma muy difundido y que era aceptado implícitamente: la pérdida definitiva de Israel. Este vaticinio contrasta con la frase condenatoria de 1 Tes 2, 15s. Rom 11, 25 es un texto que expresa aún la esperanza de que algo extraordinario acontezca en Israel (cf. algo formalmente análogo en Mc 13, 10) dentro del tiempo escatológico en que se produce la elección de los paganos por medio del evangelio (cf. 1 Tes, *supra*, 6.2; Rom 13, 11). El Israel que está al margen del evangelio anunciado al mundo y que hasta ahora ha rehusado ese mensaje, salvo el grupo de los judeo-cristianos, sólo perdurará en su obcecación hasta que entre (en el reino de Dios o en la vida) el número de pueblos paganos establecido por Dios y que sólo él conoce. Entonces desaparecerá la obcecación de Israel, inmediatamente antes del fin del mundo. De ese modo, una vez concluida la misión entre los paganos y antes del final, «todo Israel» (cf. bSanh 10, 1; Hech 2, 36; 13, 24) se salvará. «Todo Israel» no significa simplemente la suma de todos los miembros del pueblo judío, sino que ha de entenderse en relación con la actual obcecación parcial de Israel: éste entrará en la vida, no sólo en la figura de los poco numerosos judeo-cristianos que han abrazado la fe, si-

no de un modo mucho más general y cualificado; un número desconocido, pero representativo de israelitas participará en la salvación final.

Ese acontecimiento final, claro en el fondo pero oscuro en los detalles, anunciado en el vaticinio del profeta, adquiere ahora cierto perfil con la cita bíblica: llegará de Sión, es decir, de la Jerusalén celestial (Gál 4, 26), el Cristo libertador (1 Tes 1, 10) y borrará los pecados de Israel. Este Cristo de la *parusía* es enviado por Dios, que sella de ese modo un pacto con Israel, perdonando (por medio de Cristo) sus pecados. Se trataría entonces de un camino especial de salvación escatológica para Israel, paralelo al evangelio. Sería un camino centrado en Cristo y gratuito; el texto no dice si la fe de Israel es condición previa. Hay que distinguir, sin embargo, entre el anhelo expresado en el texto, que es el triunfo final de la gracia divina que supera el estado de perdición de los paganos y el estado de obcecación de Israel, y la concreción textual, especialmente esta idea de Rom 11, 26. Una cosa es decir con Pablo (11, 32), frente a 1 Tes 2, 15s, «Dios encerró a todos en la rebeldía para tener misericordia de todos», y traducir este concepto teológico en alabanza (Rom 11, 33-36; cf. Rom 8, 38s), y otra indagar el sentido del vaticinio de Rom 11, 25s en opinión de Pablo.

En lo tocante a esta última cuestión, está claro que Pablo escribe los vv. 25-27, entre otras razones, para hacer ver a los judeo-cristianos el carácter gratuito de su elección (11, 23.25c): ellos no tienen motivo alguno para menospreciar al Israel que sigue de espaldas al evangelio. Fue el alejamiento de Israel lo que llevó el evangelio a los paganos. Y a la inversa, el Apóstol de los paganos quiere provocar los celos de su pueblo con su obra misionera (11, 13s); está muy lejos, por tanto, de privarlos del evangelio y de renunciar a atraerlos a él. Pero entonces resulta arduo entender la cita de 11, 26s en el sentido antes reseñado; parece, en efecto, que una intervención especial de Dios al final de los tiempos hace superfluo el anuncio actual del evangelio. ¿Dónde afirma Pablo que la obra salvadora de Cristo surta efecto al margen del evangelio anunciado? ¿no es ahora el tiempo final precisamente porque es proclamado este evangelio y sólo él es el contenido del tiempo presente (2 Cor 6, 1s)? ¿dónde hay el menor indicio, en

el Apóstol, de una suspensión del evangelio como locura para los paganos y escándalo para los judíos (1 Cor 1, 18-24)? ¿no daría ello lugar a notables contrastes con Rom 1-8 (cf. el enunciado programático de 1, 14) y también, en el fondo, con Rom 9, 1-11, 10 (cf. Rom 10, 9.12 y especialmente 11, 23)? Pero no conviene sistematizar prematuramente a Pablo. Si hemos de entender así a Pablo en Rom 11, 25-27, habrá que mostrarlo exegéticamente.

La referida interpretación encierra, no obstante, serios problemas. Las dificultades comienzan cuando se advierte que el Cristo de la parusía no viene nunca «de Sión», salvo en este pasaje. Viene «del cielo» (1 Tes 1, 10) y «salva» a los que ya creen en el evangelio (1 Tes 1, 9s) y no a los increyentes. Pablo habla una vez de la «Jerusalén de arriba» (en Rom 15, 19.25s.³¹ y en 1 Cor 16, 3 se refiere siempre a la Jerusalén terrena); pero lo hace en antítesis a la Jerusalén actual y siguiendo una exégesis tradicional (Gál 4, 25s). Por eso es muy dudoso que de este pasaje se pueda inferir Rom 11, 26. Lo procedente es consultar el otro pasaje donde Pablo habla de Sión, que se encuentra además en un contexto más próximo: Rom 9, 33. Ese pasaje se refiere al Sión terreno, actual. A la vista de estos datos, el pensamiento de Pablo es que, si bien Israel se escandaliza ahora del Cristo que él anuncia, llegará un día (11, 25s) en que ese anuncio traiga la salvación a Israel. Ese anuncio actúa desde dentro, ya que habla de Cristo, a quien Dios ha puesto como lugar de redención (Rom 3, 24-26) y por eso es «fuerza de Dios» para la salvación de todos los que creen (Rom 1, 16). Cabe añadir que la fórmula de profesión de fe en Rom 3, 24-26 representa una teología de la alianza y en este sentido entronca con Rom 11, 26s. Con esto se resuelve también otra dificultad: la singularidad de una idea de alianza que parece referirse al fin del mundo. Para Pablo, en efecto, el destino de Cristo y la realización de la alianza son hechos convergentes (cf. Rom 4, 24s; 1 Cor 11, 25; cf. 2 Cor 3, 1ss; Gál 3, 6ss).

Hay que señalar además que la interpretación de Rom 11, 26s como una referencia al Cristo de la parusía descansa en dos supuestos no contrastados: que la frase introductoria «como dice la Escritura» debe entenderse como aclaración y concreción, y que las formas verbales en futuro deben interpretarse como referencia a un futuro que aún no existe. Ninguno de los dos supuestos es

necesario ni ineludible: la fórmula de citación ejerce, por ejemplo, en Rom 9, 13.33; 11, 8 y *passim* funciones de fundamentación, y las formas verbales de futuro profético se refieren en Rom 9, 25-28.33; 10, 6.13.19, etc., al tiempo presente. Si estas dos observaciones son también válidas para Rom 11, 26s, la cita combinada tendrá como objetivo explicar por qué el acontecimiento de Cristo puede ser para Israel, en lugar de obstáculo (9, 33), lugar de salvación; ambas cosas tienen una larga tradición en la Escritura. Teniendo en cuenta además que el Cristo de la parusía sólo aparece con la cita bíblica destinada a la comprensión del vaticinio de 11, 25 y que este vaticinio habla en términos mucho más generales, la interpretación paulina del mismo debe hacerse partiendo del contexto 11, 11-32, sin derivarla especialmente de los vv. 26s. Ahora bien, este contexto no sugiere en 11, 12.15.23s.31s que Israel vaya a recibir una última oferta de salvación independientemente del evangelio. Al contrario: como los paganos injertados en la vida por medio del evangelio, así Israel puede rehabilitarse si abandona la incredulidad (v. 23), aunque ahora viva en enemistad con Dios por causa del evangelio (v. 28). Esa fe que salva viene únicamente del evangelio, según 10, 1s. Si la acogida de Israel en la nueva salvación es, según Rom 11, 15, un «volver de muerte a vida», ello equivale a lo dicho en Rom 4, 17s sobre la justificación por la fe ofrecida en el evangelio en virtud del destino de Jesucristo (Rom 4, 24s). Por eso habla Pablo (11, 25ss) de una última misión que tendrá por objetivo a Israel y se realizará antes del final de los tiempos y después del anuncio del evangelio al resto de los pueblos. Quizá cabe concretar diciendo que, cuando Pablo escribe la Carta a los romanos, acaba de concluir su misión en oriente y pone la mira en occidente (15, 23s). En esa misión espera hacer un último anuncio del evangelio a Israel antes del fin del mundo, y el anuncio tendrá mucho mayor éxito que el actual, que ya ha agregado algunos judeo-cristianos a la comunidad de Dios.

Hay que añadir una reflexión más: el vaticinio, al margen de que se interprete el discutido pasaje, por razón del contexto y de la coherencia con la teología paulina, como referencia a una última misión dirigida a Israel, o se vea en él una revelación especial del Cristo de la parusía a Israel, debe ser objeto de un aná-

lisis profundo. Es uno de los pocos vaticinios del cristianismo primitivo que anuncian algo concreto en un marco apocalíptico, como Mc 13, 10 anuncia la evangelización del mundo, 2 Tes 2, 3-8; 1 Jn 2, 18.22; etc., el «anticristo», o Ap 20 el reino milenar, por ejemplo. Esas ideas no llegaron a imponerse en el cristianismo primitivo ni en la dogmática cristiana; pertenecen al tejido de un pensamiento que desde Dan, pasando por Hen et y AsMos, hasta 4 Esd y Bar sir (etc.), imaginaba el futuro en términos historicistas y quedó desbordado por la historia, como ocurrió con la espera escatológica todavía en la época del cristianismo primitivo. Teniendo en cuenta que el texto Rom 11, 25-27 describe un fragmento del futuro dentro de la expectativa escatológica (Rom 13, 12; 2 Cor 6, 1s), la idea de Rom 11 sobre la convergencia de la misión pagana y la misión judía está latente, ya por esta razón, en dicho texto. El ver estas conexiones y derivar las consecuencias es tarea del discernimiento del espíritu profético (1 Cor 12, 10). El profetismo del cristianismo primitivo es consciente de su imperfección (1 Cor 13, 9) y —aun en el supuesto de que ese vaticinio proceda del propio Pablo o éste se adhiera a él— hay que examinar si realiza la función de esclarecer el sentido soteriológico del destino de Jesucristo y la esperanza que ese sentido puede justificar.

3. *El mártir, camino de Roma*

A pesar del impresionante despliegue narrativo de Hech 23, 12-28, 31, las noticias de valor histórico que ofrece para este tramo de la vida de Pablo son bastante escasas. Lucas, en efecto, partiendo de unas pocas tradiciones, utiliza aquí una vez más, al final de su obra, todos los recursos literarios que están a su alcance. El resultado es un gran relato bien estructurado en el aspecto escenográfico, pero muy alejado de los hechos reales. Un sobrino de Pablo descubre una conjura judía contra el prisionero, lo que mueve al capitán de la guarnición de Jerusalén a llevar a Pablo, entre grandes medidas de seguridad, a Cesarea para entregarlo al gobernador Félix (Hech 23, 12-35). Pocos días después se abre el proceso: el sumo sacerdote Ananías, con algunos senado-

res y un abogado, presentaron la querella. Pablo se defendió y Félix aplazó la sentencia (Hech 24, 1-23). Lucas elabora la querella y el discurso de defensa siguiendo los cánones de la oratoria forense en la antigüedad. Ambos discursos se ajustan en el contenido a las ideas lucanas sobre la relación entre Pablo, los judíos y los romanos.

Lucas creyó que un preso tan ilustre tenía que despertar la curiosidad de personas importantes, y la literatura antigua así lo confirmaba. Acuden a conversar con él Félix y su esposa Drusila (Hech 24, 24-27), y más adelante Agripa con su esposa Berenice (Hech 25, 23-26, 32). Lucas aprovecha estas ocasiones para presentar a Pablo exponiendo su enseñanza. De ese modo relata por tercera vez la biografía paulina, centrada en la vocación (cf. 9, 1ss; 22, 3ss; 26, 9s). El lector advierte cómo Lucas pone un énfasis especial en su exposición. Félix retiene a Pablo en prisión preventiva durante dos años, sin razón aparente. Consideraciones histórico-jurídicas hacen dudar de que un ciudadano romano permanezca detenido tanto tiempo sin haber sido declarado culpable. La situación jurídica no mejora con el supuesto de que Félix esperase recibir dinero de Pablo (24, 26). También es una pura especulación de los historiadores el intento de atribuir el largo arresto, basándose en la semblanza que hace F. Josefo (*Antiquitates*, XX, 8, 9) de Félix, a la mala administración de éste, siempre perjudicial para los judíos.

En el dilatado período de prisión se produce el relevo de Félix por Festo en el cargo de gobernador. No es posible fijar la fecha exacta del relevo por las discrepancias entre F. Josefo (*Antiquitates* II, 8, 9) y Tácito (*Annales* XIII, 2; 14), pero debió de ser el año 59 ó 60 d. C. Festo se interesó muy pronto por Pablo, según Lucas, y tomó asiento en el tribunal (Hech 25, 1-12). No se produce una sentencia condenatoria; pero ante la propuesta de Festo de escuchar a Pablo por segunda vez en Jerusalén, Pablo contesta apelando al emperador. También este episodio parece problemático en el aspecto histórico-jurídico. Caben dos posibilidades: la primera, que Pablo fuera entregado a los judíos para ser condenado; entonces Roma no tendría el menor interés por el caso y lo consideraría como un asunto interno de la religión judía; en esa hipótesis no era posible la apelación al tribunal imperial. La se-

gunda posibilidad es que Festo considerase que el caso afectaba al derecho romano; entonces él mismo debía dictar sentencia. Sólo una vez dictada esa sentencia podía Pablo apelar al emperador. Pero Lucas presenta a Pablo apelando a Roma sin haber sido condenado. Pablo llega así a Roma como un preso preventivo que apela al emperador. Pero entonces resulta difícil de entender una remisión del caso paulino a Jerusalén, ya que lo lógico hubiera sido la libre absolución de Pablo si Festo consideró inocente al preso en materia de derecho romano. ¿Fue, por tanto, condenado Pablo por el gobernador? Entonces podría intervenir la instancia superior, con la consecuencia de la deportación de Pablo a Roma como preso condenado. Este desarrollo de los acontecimientos debe ser objeto de un serio examen.

Al margen de la posición que se adopte en esta maraña histórico-jurídica, lo cierto es que Lucas alcanza su objetivo: cada vez son más numerosos los judíos que desean la muerte de Pablo; los romanos, en cambio, se muestran benevolentes. Si éstos no proceden correctamente, Lucas no se lo censura, ni ello es obstáculo para sus narraciones populares. La persona de Pablo aparece siempre en el centro del relato, tiene libertad para exponer su fe y no es objeto de condena. Llega así a Roma, y llega el evangelio con él (cf. Hech 1, 8; 2, 39). Es significativo que Pablo pueda desenvolverse en Roma sin excesivas trabas, a veces como un hombre libre (Hech 28, 1-10.14.16.17s). Esto se corresponde con el juicio que emiten unánimemente Festo, Agripa y su esposa y todos los que escucharon las largas declaraciones de Pablo en la sala de audiencias de Cesarea: «Este hombre no hace nada que merezca muerte o prisión... Se le podría poner en libertad...» (Hech 26, 31s). Es exactamente lo que quiere lograr Lucas: que Pablo pueda evangelizar en Roma sin levantar sospechas de actividades peligrosas para el Estado.

Este viaje desde Cesarea a Italia le da pie a Lucas para contar al lector en estilo ameno, según el gusto de la época, la aventura del viaje. Al comienzo del mismo, el capitán romano con su grupo de presos embarca en un velero que navega por la costa de Asia menor. En Mira encuentran un barco de Alejandría que se dirige a Italia. Cambian de embarcación, pero navegan con dificultad, hasta que entre Creta y el sur de Italia meridional se desencadena la

tempestad. Naufragan y alcanzan a nado la isla de Melite, que se suele identificar con Malta; pero el narrador se refiere quizá a Cefalonia, una isla situada al oeste de Patrás (Hech 27, 1-44). Ha llamado la atención, desde tiempo atrás, la circunstancia de que los pasajes referentes a Pablo en este relato (27, 3b.9-11.21-26.31.33-36.43a) se puedan desprender del texto sin dificultad; con ello desaparecen ciertos desajustes y se obtiene un relato antiguo de navegación que Lucas parece haber utilizado. Históricamente, pues, no hay nada aprovechable en este capítulo. Otro tanto cabe decir del relato lucano sobre la estancia en Melite (Hech 28, 1-10), donde Pablo aparece como un santo inmune a la mordedura de una víbora y como taumaturgo en bien de los isleños. Los milagros en los viajes de los hombres de Dios forman parte, asimismo, del repertorio de la literatura antigua sobre tales personajes. Un ejemplo es Apolonio de Tiana, contemporáneo de Pablo.

Después de pasar el invierno en Melite, continuaron el viaje; tocaron Siracusa (en la costa oriental de Sicilia) y Regio (en la «punta de la bota» de Italia meridional), para arribar al puerto de Pozzuoli, que por aquella época aún no había sido aventajado en importancia por Ostia como puerto de Roma; al contrario, Pozzuoli era el puerto principal de la mitad occidental del Imperio romano, donde se descargaban anualmente, entre otras cosas, 200.000 toneladas de trigo egipcio —con destino, sobre todo, al abastecimiento de Roma—. Si Lucas habla de una comunidad cristiana que acoge a Pablo en Pozzuoli, ello significa que había allí cristianos en tiempo de Lucas. De Pozzuoli se llega a pie a Roma por la vía más frecuentada, pasando por el Foro de Apio y Tres Tabernas. Cristianos romanos salen a recibir a Pablo. Este puede desenvolverse en la ciudad con cierta libertad (Hech 28, 11-16). Toda esta ruta es típica y bien conocida en la antigüedad. A Lucas le bastaba el conocimiento de esta vía comercial y un par de pinceladas sobre el recibimiento de Pablo por las dos comunidades, que le acogen de acuerdo con los usos sociales de la época. Por eso, muchos han sostenido con buenas razones que en 28, 1s.7.10b.11-13 se encuentra el resto del relato de viaje antiguo que se puede detectar en Hech 27. Con ello queda descartada la sección Hech 28, 1-16 para una reconstrucción histórica de las circunstancias concretas del viaje de Pablo.

La sección Hech 28, 17-31, el relato sobre la estancia paulina en Roma, es igualmente una creación lucana que sirve de conclusión al escrito de los Hechos. Lucas quiere presentar el camino del evangelio como un plan divino. Por eso no menciona la muerte de Pablo, que él conoce (Hech 19, 21; 20, 23-25; 21, 11). Tampoco hace referencia alguna a ningún proceso en Roma, con lo cual desaparece extrañamente del campo visual de la narración el motivo del largo y penoso viaje desde Jerusalén a Roma. Lucas, pues, evita de nuevo una condena romana de Pablo en aras de unas buenas relaciones entre el Estado y las comunidades cristianas. El arresto y el viaje se convierten en simples pretextos para presentar a Pablo evangelizando en Roma sin mayores trabas. Tampoco se produce un encuentro con la comunidad cristiana en Roma, pese al recibimiento por parte de algunos cristianos (Hech 28, 15). Pablo hace en Roma lo que había hecho en su misión según Hech, siempre con el mismo esquema: toma contacto, en primer lugar, con la sinagoga local. En este encuentro Pablo explica, entre otros extremos, los sucesos de Jerusalén. Pero los judíos rechazan su evangelio y Pablo se vuelve, como de costumbre, a los paganos. El lector tiene así la impresión de que fue Pablo quien fundó la primera comunidad cristiana de Roma. Es muy dudoso que, ante esta construcción tan artificial de 28, 17ss, sea históricamente fiable la noticia de que Pablo pudo evangelizar libremente en Roma durante dos años (28, 30s), parámetro ya utilizado por Lucas poco antes (Hech 24, 27) en otro contexto.

En conclusión, el aporte histórico que supone la sección 23, 12-28, 31 es sumamente modesto. Parece que Lucas sabía muy poco de la biografía de Pablo desde el arresto en Jerusalén hasta el ajusticiamiento en Roma. Probablemente no pudo formarse una leyenda paulina de este período de la vida de Pablo porque faltaban los testigos oculares cristianos que le dieran pábulo desde el principio. Cabe presumir, cuando más, que los hermanos cristianos de Cesarea y de Roma tuvieran contacto con Pablo en su cautividad; pero este contacto queda excluido para el período de traslado a Roma. Pablo quedó abandonado a sí mismo y separado de sus colaboradores y sus comunidades cristianas. El escaso contenido histórico que resta se puede recoger de Hech y complementar mínimamente: Pablo fue trasladado de Jerusalén a Cesarea co-

mo preso de ciudadanía romana. Su proceso se prolongó aquí hasta el relevo de Félix por Festo en el cargo de gobernador. Parece que Festo dictó sentencia condenatoria. Pablo apeló al tribunal imperial. Llega así preso a Roma. Vivió algún tiempo en Roma y después fue ejecutado con la espada, en su condición de ciudadano romano. Es el género de pena capital que indican los tardíos *Hechos de Pablo*, mientras que Hipólito habla en su comentario a Daniel de lucha con fieras. Su demanda de revisión de la sentencia no tuvo, pues, éxito. No parece descaminado fijar la fecha de su muerte en los primeros años de la década del sesenta, bajo Nerón, pero antes de la persecución de los cristianos el año 64 d. C. Su viaje a España, que había planeado ya en Corinto (Rom 15, 24.28), quedó en suspenso con estos acontecimientos, como tantos otros planes de viaje del Apóstol se habían visto frustrados por nuevas circunstancias. De haber tenido conocimiento de un viaje a España, Lucas hubiera informado de la puesta en libertad del Apóstol, de su actividad misionera en Roma y de su posterior viaje al confín occidental del mundo entonces conocido. La mención del viaje a España en 1 Clem 5, 7 (cf. también el canon de Muratori, 38) está tomada de Rom 15, 24.28 y no constituye por tanto ninguna prueba histórica de la estancia paulina en España.

Hemos nombrado el texto que merece atención en segundo lugar a la hora de esclarecer el período final de Pablo. 1 Clem, en efecto, fue escrito a finales del siglo I d. C., en Roma, con destino a Corinto, en proximidad cronológica, por tanto, con los Hechos de los apóstoles. Podría ser incluso el documento más antiguo referente a la muerte de Pablo. El texto (1 Clem 5, 5-7) dice: «Por su celo y su lucha recibió el premio reservado a la paciencia: llevó cadenas siete veces, fue proscrito, apedreado, llegó a ser heraldo de oriente y de occidente y mereció la verdadera gloria de su fe. Enseñó justicia al mundo entero y llegó hasta los confines de occidente y dio testimonio ante los poderosos. Así se despidió del mundo y alcanzó el lugar santo, y fue el mayor ejemplo de paciencia».

El texto hace una descripción parecida, y más favorable aún, de Pedro, y propone la vida de ambos apóstoles como modelo de lucha competitiva al estilo del atletismo antiguo, que los cristianos deben imitar. Ambos acaban esta lucha como mártires de Cris-

to (1 Clem 5, 4.7) y llegan directamente después de la muerte «al lugar santo»; es decir, son acogidos en el cielo. El texto no afirma directamente que Pablo muriera en Roma, pero 1 Clem 6, 1 parece presuponer este extremo para Pedro y Pablo. Como no existe además en toda la Iglesia antigua ninguna otra tradición contraria a Roma, Hech indica correctamente la ciudad de Roma como último lugar donde vivió Pablo.

Esta interpretación excluye otra versión según la cual Pablo fue puesto en libertad, viajó a España, volvió a Roma y fue arrestado de nuevo; y esta segunda cautividad romana, reseñada por Eusebio (*Hist. Eccl.* II, 22, 2) y recogida después por otros muchos, habría finalizado con la muerte del Apóstol. Se trata en realidad de una construcción armonizadora, guiada por el intento de combinar Hech con la Carta a los romanos y, sobre todo, de insertar las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit) en la vida de Pablo. De ese modo las diversas situaciones que se reflejan en las cartas pastorales transcurrirían en el tramo temporal Roma-España-Roma. Pero la verdad es que las cartas pastorales no presuponen en modo alguno esa secuencia de los acontecimientos y revelan una postura teológica tan poco paulina que no pueden ser obra de Pablo.

Así pues, el historiador puede informar muy poco sobre el final de la vida del Apóstol de los paganos. Pero, a diferencia de lo que ocurre con la muerte de Sócrates, hay muchos personajes de la antigüedad que no han dejado huellas de sus últimos momentos. Tanto más luminoso resulta el testimonio de las cartas paulinas, testimonio que nunca ha dejado de brillar hasta nuestros días. Además de ser parte esencial de la historia de la teología, las cartas de Pablo han influido profundamente en la historia del mundo.

INDICE DE LUGARES

Alejandro: 54, 59, 72, 121, 190, 317

Ancira: 162, 326

Anfípolis: 363

Antioquía de Siria: 29, 31-34, 36, 39, 43, 47, 88, 102, 109, 114, 115, 117, 118, 120-122, 126, 127, 129, 144, 148, 150, 154, 155, 159, 161, 164, 165, 189, 190, 209, 214, 222, 224, 225, 247, 257, 311, 312, 319, 331, 342-344, 398, 401, 466, 502, 504, 524, 543, 545

Apamea: 190

Apolonia: 161

Atenas: 54, 161, 162, 165, 183, 190

Azoto: 132

Berea: 161, 165

Bizancio: 364

Cencreas: 43, 185, 222, 403

Cesarea: 43, 49, 54, 129, 133, 536, 538, 558, 560, 562

Colosas: 194, 197

Corinto: 22, 37-42, 44, 46, 74, 127, 130, 159, 161-165, 183, 185, 191, 194, 196-199, 204, 209, 215, 222, 224-226, 228, 230, 238, 240, 242-244, 246, 248, 250, 254, 257, 261-263, 268-270, 280, 288, 289, 229, 230, 238, 240, 242-244, 246, 293, 294, 303, 307, 308, 310, 314, 365, 381, 395, 397, 400, 404, 405, 408, 501

Damasco: 19, 29, 32, 36, 45, 58, 62, 83-85, 89, 91-94, 100, 101-103, 133, 148, 151, 210, 336, 466, 506, 544

Delfos: 46

Derbe: 41, 114

Efeso: 22, 37, 48, 40-46, 48, 183, 189, 215, 225, 226, 310, 316, 317, 320, 365, 374, 395, 404, 405, 540

Esmirna: 190, 197

Filadelfia: 32, 190

Filipos: 47, 74, 159, 161-163, 184, 197, 214, 220-224, 293, 310, 313, 316, 318, 363-365, 373, 374, 382, 387, 539

Foro de Apio: 561

Gaza: 132, 142

Gerasa: 32

Hierápolis: 190, 194

Iconio: 114

Jabne/Jamnia: 318

Jafa: 129, 133

Jerusalén: 28, 37-44, 47, 55, 57, 83, 87, 109-112, 114, 115, 120, 122, 128, 129, 133, 142, 151, 191, 195, 210, 221, 224, 293, 310-314, 319-321, 327, 398, 401, 403, 404, 414-416, 501, 506, 535-542, 551, 555, 559, 562

Laodicea: 194

Lida: 129, 133

Listra: 114

Magnesia: 194, 197

Mileto: 199, 536, 561

Mira: 560

Nápoles: 161

Patrás: 561

Pella: 318

Pérgamo: 190, 197

- Perge: 114
Pecinunte: 162, 326
Petra: 32
Pozzuoli: 395, 561
Regio: 561
Roma: 22, 41, 45, 48, 54, 74, 81, 111,
122, 130, 131, 160, 190, 215, 224,
226, 244, 310, 317, 321, 326, 327,
364, 413-415, 424, 501, 507, 535,
540, 543, 559-564
Samos: 536
Sardes: 190, 194
Tarso: 29, 33, 47, 52, 58, 73, 76
Tavium: 162, 326
Tesalónica: 47, 148, 163-166, 176, 178,
179, 183, 184, 187, 210, 223, 247,
351, 365, 524
Tiatira: 190, 197
Tralles: 194, 197
Tres Tabernas: 561
Trípoli: 401
Tróade: 42, 44, 48, 161, 162, 190, 197-
199, 309, 536

INDICE DE NOMBRES

- Abrahán: 140, 320, 321, 340, 347, 353, 354, 356, 358, 360, 362, 371, 384, 413, 418, 419, 428, 433, 438, 439, 469, 500, 501, 504, 509, 547-549, 552
- Acaico: 184, 196
- Agabo: 110, 141
- Agar: 362
- Agripa: 560
- Albino: 318
- Alejandro: 193
- Alejandro Magno: 72, 309
- Ananías (de Damasco): 82-84
- Ananías (sumo sacerdote): 558
- Anás II: 318
- Andrónico: 105
- Aníbal: 24
- Antonio: 54, 121, 190, 191, 195, 224, 226, 227, 242, 257, 292, 363, 543
- Apolonio de Tiana: 561
- Aquila, cf. Prisca
- Aristarco: 193, 194, 199
- Aristóbulo: 72
- Augusto: 48, 54, 190, 364, 396, 399
- Berenice: 559
- Bernabé: 19, 34, 37, 39, 47, 102, 106, 110, 112, 114, 115, 123, 141, 142, 148, 151, 159-161, 209, 214, 215, 226, 238, 311, 382, 399, 466, 543
- César: 54, 183, 326
- Cicerón: 75, 76, 209, 362, 543
- Claudio: 45, 396, 399, 400
- Clemente: 364, 400
- Cloe: 196, 201, 234
- Cornelio: 88, 89, 129
- Crispo: 184, 185, 292
- Chrestos: 397
- Demetrio: 72
- Drusila: 559
- Epafras: 194, 199, 226
- Epafrodito: 199, 364, 365, 373, 375
- Epaineto: 80
- Erastos: 57, 292
- Esaú: 552
- Esdras: 71
- Esquilo: 24
- Esteban: 36, 45, 57, 58, 80, 86-88, 111, 120, 178, 209, 542
- Estéfanos: 184, 196, 292
- Estrabón: 54
- Eupolemo: 72
- Eusebio: 318, 564
- Evodia: 364
- Ezequiel: 170
- Febe: 185, 292, 403, 404
- Felipe: 87, 227, 437
- Félix: 45, 558-560
- Festo: 45, 54, 318, 559, 560
- Fidias: 191
- Filemón: 194, 199, 518
- Filipo de Macedonia: 363
- Filón: 41-44, 72, 73, 78, 324, 362
- Fineés: 92, 93
- Fortunato: 184, 196
- Galión: 29-31, 45, 48, 186
- Gayo (de Corinto): 184, 193, 292, 403
- Gayo (de Derbe): 41
- Gorgias: 76
- Hércules: 246
- Herodes: 60, 153
- Herodes Agripa I: 129
- Hillel: 60
- Hipólito: 25, 563

- Isaac: 141, 353
 Ismael: 141

 Jacob: 353, 552, 554
 Jasón: 55
 Jeremías: 300
 Jerónimo: 25
 Job: 219
 Josefo, F.: 62, 64, 72, 73, 92, 559
 Josué: 55
 Juan (apóstol): 117
 Juan Bautista: 87, 93, 153, 192
 Juan Marcos: 110, 160
 Junia: 105

 Lanato: 507, 508
 Lidia: 164, 364
 Lisias: 54
 Lucas: 26, 28, 36, 41, 42, 45, 53, 55, 58, 81, 82, 87, 88, 112, 115-118, 127, 129, 150, 161, 162, 186-188, 192, 193, 397, 399, 533, 535, 537, 539, 558-563

 Matatías: 71, 87, 92, 272, 357, 358, 418, 544, 547

 Nasón: 537, 538
 Nerón : 45, 46, 130, 400
 Néstor: 54
 Nicolás: 87, 111

 Octavio: 363
 Onésimo: 194, 199, 227, 518
 Orígenes: 24

 Pilato: 153
 Platón: 76, 507

 Policarpo: 366, 373
 Policleto: 191
 Pompeyo: 396
 Praxíteles: 191
 Prisca y Aquila: 41-44, 56, 102, 185, 186, 189, 191, 199, 228, 292, 309, 396, 400, 401

 Santiago: 19, 33, 105, 115, 117, 118, 127, 130, 148, 318-321, 535, 537-539, 542
 Sara: 141, 362, 403, 428
 Séneca: 25s, 46, 507
 Shammai: 60
 Sibila: 529
 Silas/Silvano: 55, 126, 161, 162, 183, 185, 189, 226, 327, 363
 Síntique: 364
 Sócrates: 24
 Sóstenes: 186, 227
 Suetonio: 396, 397

 Tácito: 400, 543
 Tercio: 185, 404
 Tertuliano: 25
 Tiberio: 396
 Ticio Justo: 186, 188
 Timoteo: 27, 151, 161, 162, 165, 176, 183, 185, 189, 196, 197, 199, 225-227, 309, 327, 363, 365, 373, 404
 Tirano: 192
 Tito (colaborador de Pablo): 40, 116, 118, 123, 151, 183, 198, 225, 226, 266-268, 281, 309, 310, 365
 Tito (emperador): 60, 62, 92
 Trófimo: 540

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Mateo

5, 13c	149
5, 17-19	323
5, 44s	156
5, 48	386
7, 13-27	149
7, 21-23	323
7, 21ss	269
17, 20	157
19, 21	386
23, 15	322
23, 25	61
24, 43	155
28, 19s	149

Marcos

1, 16	128
1, 21	128
1, 29	128
2, 1-3	87
2, 27	87
2, 6	87
3, 4	87
5, 1-20	87
6, 7	227
7, 15	87, 139
7, 24-30	87
8, 34	251
10, 2-12	148
10, 45	144
12, 18-27	61
12, 28-34	156
14, 24	144
14, 50	130
14, 66ss	130
15, 15	338
15, 1ss	337

Lucas

6, 28a	149
10, 29-37	156
10, 30-37	87
13, 1-5	87
16, 27ss	71
17, 6	157
18, 11ss	66
21, 20	26
21, 24	26
24, 34	80, 98, 118,
	128
24, 34	128

Juan

3, 3	116, 249
3, 5	116, 249
16, 2	91
18, 18ss	337
19, 16	338
20, 18	98
20, 25	98
21, 15-19	131

Hechos de los apóstoles

1-5	129
1, 1	26
1, 21	81
2, 8-11	74
2, 10s	401
6s	80, 87
6, 5	111
6, 9	401
7	91
8	129

8, 3	90
8, 4ss	88
8, 9-11	287
8, 18s	288
9	36, 81
9, 11	29
9, 17	98
9, 20s	79
9, 27	98
9, 32-43	129
10, 1-11, 18	129
10, 1s	129
10, 22	129
11, 2s	113
11, 3	124
11, 19-21	58
11, 19-30	129
11, 20s	112
11, 25s	110, 112
11, 27s	45, 141
11, 27ss	110
11, 29s	26
12, 1-25	129
13s	29, 36, 112,
	159
13, 1	111, 142
13, 1-4	111
13, 2	112, 142
13, 7	112
13, 9	29
13, 16-49	111
13, 31	98
14, 1-7	111
14, 4	81
14, 8-20	111
14, 11-13	287
14, 14	81, 112
15, 1	91, 122
15, 1-15	249
15, 5	91, 122
15, 5s	323

15, 12	114	1, 1	95, 97	5, 1	445
15, 13-21	121	1, 1-7	144, 173	5, 1ss	480, 481, 484
15, 22ss	224	1, 3s	142, 152	5, 5	496
15, 36-41	111, 160, 161	1, 4s	95	5, 5s	153
16, 1	161	1, 11-13	406	5, 8	448
16, 1-3	27	1, 14ss	170	5, 8-11	79
16, 3	27, 161	1, 16	74, 493	5, 10	459
16, 9s	163	1, 16s	444	5, 12-21	448
16, 11ss	364	1, 17	342	5, 12s	452
16, 16-18	163	1, 18	446	5, 12ss	452, 457, 531
16, 22	163, 365	1, 18-3, 20	63, 422, 470,	5, 13	464
16, 25-34	163		471	5, 20s	488
17	27	1, 18ss	77, 138, 145,	6	497
17, 2	164		451	6-8	444
17, 18-21	287	1, 25s	459	6, 1	510
17, 22ss	162	1, 26	459	6, 1ss	153, 340,
17, 28	287	2	337		409, 463, 516
18	27, 185	2, 1ss	447	6, 2	462
18s	190	2, 2ss	67-69	6, 4s	450
18, 1s	159, 396,	2, 5	337	6, 6	151, 260, 495
	397, 399	2, 7	66	6, 9-11	378
18, 3	29	2, 8ss	69	6, 12	465
18, 5	159	2, 9s	74	6, 14ss	463
18, 8	397	2, 12ss	77, 337	6, 15	125
18, 11	44, 183	2, 14s	471	7, 7-25	86
18, 12ss	29, 46, 337	2, 16	68	7, 7ss	458, 459, 462,
18, 14-16	338	2, 28s	388		470-472
18, 18-23	42	3s	440	7, 8	465
18, 24	242	3, 1s	65	7, 14s	70
19, 23ss	199	3, 5	341	7, 17	465
19, 32	506	3, 8	69	7, 20	465
19, 39s	506	3, 16	69	8	145, 446
20s	533-536	3, 19	464	8, 1-11	516
20, 4	41	3, 20	342, 446	8, 2	380, 468
20, 7	306	3, 21-31	144	8, 7	459
20, 10s	199	3, 21-4, 25	432, 433, 488	8, 9	479
20, 17ss	26	3, 21-5, 21	444, 429-431	8, 12ss	527
21, 39	52	3, 23	452	8, 14-17	493
22, 3	56	3, 23-26	488	8, 15	306, 495
23, 6-8	61	3, 27	468	8, 17	219
23, 12-28, 31	558	3, 27-31	342	8, 18	218
23, 16	56	3, 28	125	8, 18ss	531
24, 5	114	4, 1	391	8, 19-39	448
24, 17	533	4, 2	69, 342	8, 20s	453
26, 5	57	4, 3	342	8, 23	494
26, 16	98	4, 4	69, 337	8, 23-25	531
28, 17ss	399	4, 9	342	8, 23s	476
		4, 17	103, 389,	8, 29s	341
			449, 451	8, 31-39	484
<i>Romanos</i>		4, 19	491	8, 35	211
Rom	395-441	4, 24s	476	8, 38s	453, 455, 491
1-8	415s, 423	4, 26	340	8, 39	478

9-11	412, 413, 541-543	14, 14	127, 139	1, 9	457, 459
9, 3s	51	14, 17	127, 136, 343	1, 12	130, 206
9, 4	65, 66, 451	14, 19	297	1, 13	304
9, 5	152	14, 23	464	1, 14	184
9, 14-29	454	15	514	1, 14-16	397
9, 21	457	15, 1ss	153, 156, 302	1, 14-17	205
9, 33	450	15, 1-3	378	1, 16	184
10, 4	468	15, 2	297	1, 17	170, 449
10, 8	490	15, 3	152	1, 18	449
10, 11	491	15, 7	378	1, 18-31	347
11, 1	55	15, 8	152	1, 18ss	289
11, 2	65	15, 14-29	21, 98	1, 21-31	387, 449
11, 13	13	15, 15	96, 99	1, 23	153
11, 25	554	15, 15-24	406	1, 26-29	293
11, 28s	65	15, 15-29	374	1, 26-31	349
11, 33-36	454	15, 18s	99, 163, 218	1, 28	389
11, 35	457	15, 19	119, 288, 490	1, 29	389
11, 36	78, 138, 451	15, 20	160	1, 30	136, 339,
12	499, 500, 507	15, 22-24	320		389, 473, 517
12-13	234	15, 23s	316	1, 31	342, 389
12, 1	261, 381, 457, 497, 516	15, 24	401	2, 2	153
12, 1-13, 14	509	15, 25s	403, 533	2, 3s	289
12, 1s	468	15, 26	312	2, 4	75
12, 3	96	15, 28	533	2, 6	386
12, 3ss	519	15, 30-32	317	2, 6ss	98, 207
12, 4ss	78, 450	15, 31	533	2, 10	449
12, 6-8	223	15, 31s	321	2, 10-12	493
12, 14	149, 156	15, 33	297	2, 14-7, 4	198
12, 17	157, 301	16	402	2, 15	99
12, 18	301	16, 1s	222, 403	3, 1-17	208
12, 19	513	16, 3	228	3, 5-17	21, 67
12, 20	156	16, 3-5	398	3, 5-9	228
13, 1-7	78, 299, 406, 509, 521	16, 3s	199	3, 7	107
13, 1ss	454, 514	16, 3ss	401	3, 9	228
13, 3-5	471	16, 5	80, 501	3, 9-17	107
13, 3s	357	16, 17	207	3, 10	96, 99, 205
13, 8-10	156, 515	16, 17-20	208, 317, 404	3, 13s	336
13, 8ss	302	16, 17ss	270	3, 15	527
13, 11	446, 525	16, 20	453	3, 15-23	254
13, 11-14	177, 513	16, 21-23	374	3, 16s	456
13, 12-14	496	16, 21b	404	3, 22	130
14s	402, 517	16, 22	185, 403	3, 22s	448, 478
14, 1-15, 13	406	16, 23	57, 185	3, 24-27	391
14, 5s	463	16, 25-27	22, 406	4, 2	391
14, 6	139			4, 3-5	106
14, 9	531	<i>1 Corintios</i>		4, 3ss	99
14, 10	71	1 Cor	229-263	4, 4	205, 337
14, 10-12	67	1-4	76, 130, 207	4, 5	337
14, 10s	388, 513	1, 1	95	4, 7	389, 440, 457
		1, 1-21	546-548	4, 8	386
				4, 9	453
				4, 9-13	211

4, 11	218	9, 5	56, 130, 382	13, 12	478, 532
4, 12	257, 382	9, 6	382	13, 13	139, 156
4, 13	218	9, 6	127	14	303
4, 15	107	9, 14	157	14, 1ss	305
4, 17	196, 225	9, 15	187, 383	14, 6	305
4, 17s	219	9, 15-23	21	14, 15s	305
4, 18s	205	9, 15ss	218	14, 15ss	307
5s	445	9, 24-27	494, 516	14, 18s	289, 449
5, 1ss	127, 304, 502	10, 1ss	304, 354	14, 20	387
5, 3-5	207	10, 1-4	492	14, 33-36	23, 519
5, 5	527	10, 1-13	78	15	76, 178, 275, 526
5, 6	206	10, 1-21	140, 468	15, 1-11	84, 97, 144
5, 6-8	531	10, 4	451	15, 1ss	173
5, 9	194, 195	10, 6	458	15, 3s	153
5, 9s	299	10, 14-22	77	15, 5	80, 105, 118, 128, 130
5, 10	336	10, 16	499	15, 6	105
6, 1ss	65, 298, 468	10, 18-22	63	15, 8	98
6, 9s	524	10, 20	138, 453	15, 8-11	94, 105, 223
6, 11	171	10, 26	127, 139, 145, 453	15, 9	90
6, 12	206	10, 30-33	127	15, 10	21
6, 15-18	457	10, 32	90	15, 12-19	476
6, 19	136, 456	10, 33	468	15, 17	462
7	298, 467, 519	11, 2-16	519	15, 20-22	448
7, 1	20, 224	11, 5	297, 307, 519	15, 20-28	336, 448, 524
7, 3s	297	11, 6-9	454	15, 22	389, 531
7, 10s	148, 155, 157	11, 11s	454	15, 24	451
7, 16	227	11, 16	221, 513	15, 28	388, 447, 451, 478
7, 17	513	11, 17s	303	15, 31ss	498
7, 17ss	454	11, 17ss	292, 297	15, 32	38, 42, 195
7, 18s	161	11, 18	506	15, 44-49	448
7, 19	134	11, 18s	207	15, 50	170
7, 21-24	297	11, 21s	306	15, 50-57	466
7, 21s	518	11, 22	90	15, 51	170, 182, 525
7, 25	96	11, 23-25	157	15, 54-57	448
7 29-31	299, 477	11, 23-26	153	15, 56	468, 471
7, 31	140, 299	11, 27ss	462	16, 1	33
7, 40	96	12	455, 493, 499, 500, 507	16, 1s	306
8	127, 276, 306, 408, 467, 516	12-14	492, 499	16, 1-24	368
8, 1	297	12, 1-3	305, 493	16, 1-4	37
8, 1-6	453	12, 2	138, 476, 495	16, 5-7	42
8, 4	138	12, 3	306	16, 8s	19
8, 4-6	521	12, 4ss	450	16, 10s	365
8, 5	138	12, 12ss	78	16, 15	184
8, 6	138, 143, 152, 388, 451, 457, 459, 478	12, 13	134, 323, 492, 518	16, 15-17	196
8, 11	455	12, 28s	223	16, 15-18	228
9	76	13	78, 156, 464	16, 17	184
9, 1	105, 223	13, 2	157, 491	16, 19	187
9, 1s	97	13, 8-13	491	16, 19s	398
9, 1ss	107, 184	13, 10	387	16, 20	307

16, 20-23	305	5, 18	389, 448, 474	12, 14s	383
16, 22	144, 181, 306, 524	5, 19	151, 389, 449, 477	13, 12	307
		5, 20	107, 473, 475, 489		
2 Corintios		5, 21	152, 340, 435	<i>Gálatas</i>	
2 Cor	263-269	6, 1-4	228	Gál	325-362
1	373	6, 1s	446, 473	1s	26, 32-49, 115
1, 1	95	6, 2	449		
1, 5	220	6, 4-10	211	1, 1	95, 97, 106
1, 8-10	42, 199	6, 9s	219	1, 1-5	144
1, 8s	373	6, 14-7, 1	23	1, 3s	152
1, 9	219	7, 5	310	1, 6-9	205, 208
1, 24	228	7, 6s	310	1, 8s	206
2, 9	205	8s	38-41, 404	1, 11s	447
2, 12s	199	8, 8s	312, 313	1, 13	90
2, 13	309, 310	8, 9	152	1, 13-17	84
2, 15ss	219	10-13	76, 198, 319, 440, 391, 206, 280-283	1, 13s	51, 90, 91
2, 17	205		13, 103, 181, 450, 477	1, 14	56, 66, 67
3, 1	20, 198	10, 5	205	1, 15	97
3, 4-18	356	10, 6	75	1, 15-17	97, 98
3, 4ss	257, 409	10, 10	198	1, 15s	101, 447
3, 7-18	140, 468, 546-548	10, 12-14	205	1, 16	21, 203, 208
3, 7s	495	10, 12ss	342	1, 17	57, 105
3, 13	337	10, 17	271, 273	1, 18	105, 128
3, 17b	257	11, 4	184	1, 18-24	26
3, 17s	479	11, 5-15	75	1, 19	105
3, 18-4, 6	497	11, 6	187, 365	1, 20s	97
4, 1	96	11, 9	382	1, 22-24	57, 117
4, 6	84, 99, 103, 153, 449	11, 12	205	1, 23	489
4, 7	219	11, 14	107	1, 23s	79
4, 7-9	211	11, 16-12, 10	206	2s	31
4, 10	219	11, 16-21	51, 55, 271	2, 1s	142
4, 16	219	11, 22	211	2, 1ss	129
4, 16-18	531	11, 23-33	104	2, 2	114, 141
5, 1	260	11, 23ss	102	2, 3	161
5, 1ss	527	11, 24	114	2, 4	139, 257, 317
5, 5	260	11, 24-26	91	2, 7-9	128
5, 8	260	11, 24s	54	2, 9	99
5, 10	67, 336, 478	11, 24ss	164, 216, 365	2, 10	38, 311
5, 10	71	11, 25	220	2, 11-21	122, 204
5, 11-6, 2	144	11, 28	349	2, 11ss	112, 304
5, 14	389	11, 30	33, 44	2, 14	111, 124, 139, 142
5, 14-6, 2	429	11, 32	98, 449	2, 15	64
5, 14s	474, 497	12, 1ss	141, 250	2, 16	342
5, 14ss	480, 481, 483, 484	12, 1-5	349	2, 17	125, 391, 449
5, 16	145, 349	12, 5	449	2, 19	103, 251, 450
5, 17	102, 134, 450, 478	12, 9s	211, 219	2, 19s	153, 409
		12, 10	99, 119, 163, 218, 288, 490	2, 20	493
		12, 12		2, 20s	498
				2, 21	449

6, 7	338
6, 7s	462
6, 11-16	208
6, 11ss	371
6, 12s	251, 317, 319, 385
6, 13	388
6, 14	103, 153, 251, 409
6, 14-16	381, 385
6, 14a	342
6, 15	134
6, 15s	509
6, 16	380, 548
6, 17	54, 104
<i>Filipenses</i>	
Flp	363-393
1, 1-24	528
1s	375-393
1, 10s	337
2	514
2, 1	499
2, 1ss	153, 156, 302
2, 6	474
2, 6-11	306
2, 6s	152
2, 7s	152, 251
2, 9-11	153
2, 10s	454
2, 14-16	227
2, 15	301
2, 15s	64
2, 16	107
3	170, 370-372, 383-385, 410, 437-439
3, 2-14	84
3, 2-5	317
3, 3	409
3, 4-6	66, 542
3, 5	55
3, 5s	51, 322
3, 6	90, 341
3, 6-9	103
3, 7-11	94
3, 7s	67, 447, 464, 476
3, 8	181
3, 8s	13, 448

1 Tes	165-176, 375
1s	444
1, 1	161
1, 2-12	96
1, 3	126, 139, 156
1, 4	96
1, 5-7	417, 490
1, 5-10	151
1, 7	96
1, 7s	159
1, 8	490
1, 9	77, 144, 145, 521
1, 9s	63, 137, 139, 140, 142, 145, 409, 446, 455
1, 10	124, 450, 478, 522, 527
2, 1s	21
2, 2	164, 365
2, 4	513
2, 4-6	208

2, 4s	99, 289		155, 447, 532	23	194
2, 5	75	5, 1ss	113	24	26
2, 5ss	255	5, 2	155, 299		
2, 9	187, 365	5, 4	496		
2, 9-12	21	5, 5	136, 495	<i>Hebreos</i>	
2, 10	341	5, 8	126, 257, 496		
2, 11	107	5, 8s	136, 450	5, 7-10	151
2, 12	21, 154, 524	5, 9s	445, 448, 494	5, 13-6, 3	387
2, 15	152, 482	5, 10	124, 155, 297,	7, 28	387
2, 15s	140, 541, 544,		480, 478, 532	13, 4-6	234
	545	5, 12-28	368		
2, 16	206, 462	5, 12s	223, 307		
2, 19	155, 107	5, 13c	149	<i>Santiago</i>	
2, 19s	21, 524	5, 15	157		
3, 1-6	159	5, 18	510	2, 22	386
3, 1s	183	5, 19s	141, 203, 257		
3, 2	163, 228	5, 21	381	<i>1 Pedro</i>	
3, 6	183	5, 23	455, 524		
3, 13	155, 523	5, 23s	155	5, 12	183
4	525	5, 24	457	5, 13	131, 402
4s	444	5, 26	307		
4-7	492	5, 27	24		
4, 1-10	257			<i>2 Pedro</i>	
4, 1-12	234	<i>1 Timoteo</i>			
4, 1s	478			3, 8s	525
4, 3	468	1, 12-16	80	3, 10	156
4, 3-5	150	1, 13	90		
4, 3s	381, 510	2, 11s	519	<i>1 Juan</i>	
4, 7	468				
4, 7-9	136, 510	<i>2 Timoteo</i>		4, 12	387
4, 7s	381, 517			4, 17s	387
4, 8s	156, 467, 492	3, 11	114		
4, 9s	298	4, 11	26	<i>Apocalipsis</i>	
4, 12	127, 301				
4, 13	139	<i>Filemón</i>		2, 14s	127, 298
4, 13-18	176-178			3, 3	156
4, 14	451, 490	Flm	297, 374, 518	3, 14-22	197
4, 15	140, 155, 299	6	499	16, 15	156
4, 15-17	148, 155	19	194, 199	22, 20	306
4, 16s	456				
4, 17	297				
4, 17s	124, 144,				

Entre los innumerables estudios sobre Pablo, la presente obra de Jürgen Becker destaca como una síntesis magistral. Prescindiendo de notas, por estar destinada también a lectores no especialistas, pero apoyada en los trabajos más rigurosos, este libro podría encajar en el género de la biografía teológica.

En efecto, los grandes temas de la teología paulina nunca se tratan desligados de su raigambre biográfica (su conversión y su actividad misionera) e histórica (la época del apóstol y la vida de sus comunidades). Así, el lector es conducido desde la juventud farisea de Pablo hasta su martirio en Roma, pasando por su conversión a Cristo y su vocación apostólica, la etapa de su misión antioquena (tan determinante para la formación de su teología), su actividad evangelizadora en Corintio y Asia, su controversia con los judaizantes de Galacia y, finalmente, su confrontación con los judeocristianos de Jerusalén.

Jürgen Becker ha dedicado su vida al estudio y la docencia del Nuevo Testamento y el judaísmo. Pertenecce a la Iglesia luterana.